Б. А. Успенский

КРЕСТ И КРУГ



КРЕСТ И КРУГ

Б. А. Успенский

КРЕСТ И КРУГ

Из истории христианской символики



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА
2006

ББК 63.3(2)4-3в6
У 77

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 04-04-16042

Успенский Б. А.

У 77 Крест и круг: Из истории христианской символики. — М.: Языки славянских культур, 2006. — 488 с. (*Вклейка в конце книги.*)

ISSN 1727-1630
ISBN 5-9551-0108-X

Книга посвящена реконструкции религиозных представлений, которые отразились в обрядовом поведении и некоторых других аспектах христианской символики. Она объединяет три очерка, определенным образом связанных по своему содержанию. Первый из них посвящен истории крестного знамения и призван ответить на вопрос: почему одни христиане (например, православные) крестятся справа налево, тогда как другие (например, католики) — слева направо? Как возникло это различие и что за ним стоит? Второй очерк посвящен истории движения по кругу в церковных обрядах. Вопрос о том, как нужно двигаться при обхождении купели, аналоя или самого храма — пóсолонь (по часовой стрелке) или же против солнца (против часовой стрелки), — оказался одним из принципиальных вопросов в полемике старообрядцев и новообрядцев (последователей реформ патриарха Никона). Чем вызвана эта полемика и какое значение придают движению в том или ином направлении спорящие стороны? Наконец, третий очерк посвящен сочетанию креста и полумесяца, столь обычному на куполах русских церквей. Насколько древней является эта конфигурация и каково ее исходное значение?

Если первый очерк основывается на сопоставлении православной и католической традиции, второй — на сопоставлении старого и нового обряда в русской церкви, то третий очерк рассматривает соотношение христианских и языческих представлений.

Книга предназначена для тех, кто интересуется историей церкви и, в частности, историей формальных (обрядовых) различий в разных церковных традициях.

ББК 63.3(2)

На суперобложке: мозаика из церкви св. Аполлинария в Гавани под Равенной (VI в.)
На переплете: фасадный крест на церкви Спаса Преображения на Ильине улице, Новгород (XIV в.), купольный крест на церкви Успения Богородицы в Мелетове (1461 г.)

Борис Андреевич Успенский
КРЕСТ И КРУГ
Из истории христианской символики

Издатель А. Кошелев
Художественное оформление суперобложки и переплета С. Жигалкина
Корректор М. Григорян. Оригинал-макет подготовлен М. Толстой

Подписано в печать 15.09.2005. Формат 60x90 $^1/_{16}$. Бумага офсетная № 1,
печать офсетная. Усл. печ. л. 31. Тираж 1500. Заказ №

Издательство «Языки славянских культур». № госрегистрации 1037789030641.
Phone: **207-86-93** Fax: **246-20-20** (для аб. **M153**)
E-mail: **Lrc@comtv.ru** Site: **http://www.lrc-press.ru**

ISBN 5-9551-0108-X

Содержание

Глава II

Правое и левое в церковном обряде: структура сакрального пространства в Московской Руси

Глава III

Солярно-лунарная символика в облике русского храма

Экскурсы

I. Перстосложение при изображении крестного знамения в православной традиции

II. Ассоциация престола и аналоя в связи с вопросом о хождении посолонь

Предрассудок! он обломок
Древней правды. Храм упал;
А руин его потомок
Языка не разгадал.

Е. А. Баратынский

От автора

Эта книга посвящена реконструкции религиозных представлений, отразившихся в обрядовом поведении и в некоторых других моментах христианской символики. Книга состоит из трех очерков — они обозначены как главы, — каждый из которых посвящен отдельной теме; первые две главы сопровождаются специальными экскурсами *. Чтение каждого очерка не предполагает знакомства с предыдущим изложением (и соответственно, они могут читаться в произвольном порядке). Таким образом, они имеют более или менее самостоятельный характер, но вместе с тем есть общие, так сказать, сквозные темы, которые их связывают и которые оправдывают их объединение под одной обложкой. Так, первую и вторую главу объединяет тема п р а в о г о и л е в о г о, вторую и третью главу — тема с о л н ц а, первую и третью главу — тема к р е с т а. Все эти темы оказываются связанными между собой, и представляется удобным рассматривать их вместе.

---

* Первая глава книги в несколько сокращенном виде была опубликована в виде отдельной брошюры: *Б. А. Успенский*. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо?. М., 2004.

Главы и экскурсы подразделены на параграфы. Примечания имеют сквозную нумерацию в пределах каждой главы или экскурса. Если при ссылке на примечание нет указания на то, к какому разделу книги (главе или экскурсу) оно относится, имеется в виду примечание того же раздела, в котором встретилась данная ссылка; в противном случае дается специальное указание. То же относится и к ссылкам на параграфы: если не указано, к какому разделу книги относится ссылка, подразумевается та глава или же тот экскурс, в котором она (эта ссылка) встретилась.

Библиографические ссылки в тексте даются сокращенно; эти сокращения раскрываются в приложенной к работе библиографии. Как правило, мы указываем при этом фамилию автора и год публикации соответствующей книги или статьи; если автором является монах, вместо фамилии приводится его иноческое имя; если автор не обозначен, указывается редактор книги или же сокращенное название книги или статьи (так, например, сокращение *Голубинский, 1905* отсылает к публикации Голубинского 1905 г.; сокращение *Стоглав, 1890* — к изданию Стоглава 1890 г.; и т. п.). В случае многотомных изданий вместо года публикации указывается том цитируемого издания (так, например, сокращение *Даль, II* отсылает ко второму тому словаря Даля). Тома при этом обозначаются римскими цифрами, в случае же более мелких подразделений — если том состоит из нескольких частей с самостоятельной пагинацией — используются арабские цифры (так, например, сокращение *Голубинский, I/2* отсылает ко второй половине первого тома «Истории русской церкви» Голубинского; сокращение *Горский и Невоструев, III/2* — ко второй части третьего тома описания славянских рукописей Горского и Невоструева; и т. п.). Ссылка *примеч. 0* при указании страницы книги означает продолжение примечания с предыдущей страницы, которое на данной странице нумерации не имеет.

Многоточия и разрядка в цитатах, равно как и текст, взятый в квадратные скобки, всегда принадлежат автору данной книги (а не автору цитируемого текста). При цитировании древнерусских источников орфография частично упрощена, титла раскрываются, пунктуация приближена к современной. Цитаты на латинском и греческом языках сопровождаются переводом; это не всегда делается для текстов на новых языках. Автор считает своим долгом выразить признательность М. М. Сокольской, советами и консультациями которой он пользовался при переводе греческих и латинских цитат.

Глава I

ПРАВОЕ И ЛЕВОЕ В ЦЕРКОВНОМ ОБРЯДЕ: КРЕСТНОЕ ЗНАМЕНИЕ У ПРАВОСЛАВНЫХ И У КАТОЛИКОВ

И взял Иосиф обоих сыновей своих, Ефрема в правую свою руку против левой Израиля, а Манассию в левую против правой Израиля, и подвел к нему. Но Израиль простер правую руку свою и положил на голову Ефрему, хотя сей был меньший, а левую на голову Манассии.

Быт. XLVIII, 13–14

Всегда правая страна в церкви бѣаше и есть честнѣйша и достойнѣйша...

Книга о вере. М., 1648

Левый, шуий, противоположный правому, с некрещеной руки.

В. Даль. Толковый словарь…

§ 1. *Правое и левое: абсолютный (аксиологический) и относительный (физический) смысл этого противопоставления*

Противопоставление правой и левой стороны универсально для человеческой культуры, однако реализация этого противопоставления в разных культурах и в разных условиях оказывается различной. При этом правой стороне, как правило, приписывается положительное, а левой — отрицательное значение [1].

Особенно актуально противопоставление правого и левого в религиозных обрядах. Специфика реализации этого противопоставления обусловлена здесь тем обстоятельством, что религия предполагает — так или иначе — общение с Богом. Отсюда перспектива рассмотрения, т. е. точка отсчета, может быть двоякой: противопоставление правого и левого в принципе может определяться как точкой зрения человека, который общается с Богом, так и точкой зрения Бога, которому предстоит человек. Равным образом это противопоставление может определяться пространственным отношением того, кто совершает обрядовое действие (священнослужителя), и того, для кого оно предназначено.

В любом случае правая сторона имеет безусловный приоритет в обрядовом действии [2], однако сама дифференциация правого и левого зависит от точки отсчета.

Противопоставление правого и левого — так же, как и противопоставление верхнего и нижнего, переднего и заднего, — может иметь вообще как относительный (физический), так и абсолютный (аксиологический) смысл.

Действительно, дифференциация правого и левого может определяться как по отношению к некоторому объекту, занимающему ту или иную позицию в пространстве, так и по отношению к некоторой точке, задающей координаты самого пространства, в котором находится данный объект. В первом случае определение правого и левого может быть разным для разных объектов, находящихся в одном и том же пространстве, тогда как во втором случае оно предполагает некоторую фиксированную (заранее заданную) перспективу (точку отсчета). Итак, в одном случае правое и левое выступают как характеристики некоторого объекта, находящегося в пространстве, в другом же случае они выступают как общие характеристики (координаты) самого пространства [3].

Так, дифференциация правого и левого может определяться по отношению к наблюдателю, позиция которого может меняться, — и зависит в этом случае от положения наблюдателя в пространстве. Понятно, например, что у двух человек, которые обращены друг к другу, распределение правого и левого окажется диаметрально противоположным: так, в частности, правое для меня является левым для моего vis-à-vis, и наоборот [4].

Вместе с тем противопоставление правого и левого может иметь абсолютный смысл, связанный с противопоставлением положительного и отрицательного начала. Можно сказать, что правое и левое выступают в этом случае как абсолютные характеристики аксиологического пространства.

В соответствии со сказанным слова *правый* или *десный* могут означать как ‘правое’ в физическом смысле (т. е. соответствующее правой стороне наблюдателя), так и ‘благое’, ‘благоприятное’, а также ‘правильное’, ‘справедливое’, ‘прямое’ и т. п. В последних случаях *правое* выступает как абсолютная (а не относительная) характеристика некоторого семантического (аксиологического) пространства. Таким образом, в одном случае дифференциация правого и левого соотнесена с правой или левой

стороной человека (наблюдателя), в другом случае эта дифференциация соотнесена с общими характеристиками самого пространства, которые имеют абсолютный, а не относительный характер. Иначе говоря, в одном случае отсчет производится от человека, в другом случае — независимо от человека, в одном случае предполагается личная, в другом — надличностная точка зрения.

Заметим, что лат. *dexter* и греч. δεξιός, δεξιτερός означают как 'правое' в физическом смысле (находящееся по правую руку, с правой стороны), так и 'благоприятное' (ср. лат. *sinister*, греч. ἀριστερός 'левое, неблагоприятное' [5]); такое же значение имело, надо думать, и слав. *десный*, которое этимологически связано с *dexter*. Вместе с тем по́зднее лат. *directus*, так же как и слав. *правый*, означает как 'правое', так и 'прямое, правильное' [6]. *Правый* и *directus* имеют разную этимологию, но семантически они сходны: в обоих случаях объединяются значения 'прямое' и 'правильное, справедливое' (в то же время *левый* как антоним слова *правый* обнаруживает этимологическую связь с лат. *laevus*, и характерно при этом, что *laevus* объединяет значения 'левое' и 'изогнутое' [7]). Если первоначально, по-видимому, *правый* соотносилось со значением 'правильное, справедливое' (а также 'прямое'), а *десный* — со значением 'благое, благоприятное', то в дальнейшем эти значения сближаются и оказываются органически связанными в языковом сознании [8].

В античном язычестве противопоставление правого и левого связывалось с противопоставлением благоприятного и неблагоприятного начала (что, собственно, и отразилось в значении слов *dexter*, δεξιός / δεξιτερός); соответственно, могли выделяться особые «правые» и «левые» божества. Об этом, в частности, свидетельствует Арнобий (III–IV вв.), который в своем трактате против язычников выступил с критикой языческих представлений об абсолютном (а не относительном) значении правой и левой стороны: «Левые боги (dii laevi) и левые богини (deae laevae) управляют лишь тем, что находится

слева, и враждебны правой стороне. На каком основании, в каком смысле это говорится, мы не понимаем и не верим, что вы [язычники] способны объяснить это общепонятным образом. Прежде всего, мир сам по себе не имеет ни правой, ни левой, ни верхней, ни нижней, ни передней, ни задней стороны... Таким образом, когда мы говорим: „это левая сторона, а это — правая“, мы исходим не из устройства мира, который везде одинаков, но из нашего положения и местонахождения, поскольку мы так устроены, что одно у нас называется правым, а другое — левым. Однако же объекты, которые мы называем левыми или правыми, не остаются по отношению к нам постоянными и неизменными, но располагаются по сторонам от нас в зависимости от того, как разместят нас случай и время. Если я наблюдаю восход солнца, область холода и север оказываются слева, если же я поверну голову в эту сторону, то слева у меня будет запад, который находился сзади меня, когда я смотрел на солнце. Если я посмотрю на заходящее солнце, то юг и полдень получат название левого, если же обстоятельства заставят меня повернуть в эту сторону, то из-за изменения положения тела восток окажется слева. Отсюда ясно, что по природе нет ни правого, ни левого, но все это зависит от положения и времени, от того, в каком положении находится наше тело по отношению к тому, что его окружает» («Adversus nationes», IV, 5) [9]. Арнобий упоминает лишь о «левых» божествах, но надо полагать, что им могли противопоставляться божества «правые», ср. наименование Зевса, Аполлона или Афины «сверх-правыми» (Ὑπερδέξιος или, соответственно, Ὑπερδεξία); какие-то божества могли именоваться, по-видимому, Δεξίων (Δεκτίων) и, соответственно, Δεξιώνη [10].

Арнобий выступает против языческих представлений; тем не менее, понимание «правого» и «левого» как абсолютных (аксиологических) характеристик в равной мере присуще и христианству. Когда мы читаем, например, в Символе веры, что Христос находится «одесную Отца»

(ср.: Пс. CIX, 1; Мф. XXII, 44; Мк. XIV, 62, XVI, 19; Лк. XX, 42, XXII, 69; Деян. II, 25, 34, VII, 55–56; I Петр III, 22; Рим. VIII, 34; Еф. I, 20; Кол. III, 1; Евр. I, 3, 13, VIII, 1, X, 12, XII, 2), то очевидно, что слово *одесную* имеет абсолютный, а не относительный смысл: Бог — в данном случае Бог Отец — занимает центральную позицию, он является точкой отсчета, относительно которой определяется пространство как таковое [11]. В библейской книге пророка Ионы (IV, 11) Господь говорит, что он не пощадит Ниневии, где живут люди, «иже не познаша десницы своея, ниже шуйцы своя». Соответственно, Иларион, будущий митрополит киевский, говорит в «Слове о законе и благодати» (написанном между 1037 и 1050 гг.): «И прѣжде бывшемь намъ яко звѣремь и скотомъ, не разумѣющемъ десницѣ и шюицѣ, и земленыих прилежащем, и ни мала о небесныих попекущемся» [12]; противопоставление правой и левой руки соотносится здесь с противопоставлением неба и земли и, вместе с тем, правильной и неправильной веры; ср. в Похвальном слове Кириллу и Мефодию по Успенскому сборнику XII в.: «Законъ же от Бога приимъша не своему племени яко же Авраамъ, нъ языку иже не разумѣша десниця своея ни шуиця... кланяхуся яко Богу твари въ творьца мѣсто» [13]; в аналогичных выражениях пишет затем о различении истинной и ложной веры Феодосий Васильев, основатель старообрядческого беспоповского согласия федосеевцев: «А я ныне вижу, что несть у вас разсуждения ни деснице, ни шуйце, сиречь ни добру, ни злу, ни ересем, ни истинной вере» («Увещание...» 1701 г.) [14]. Примеры такого рода нетрудно умножить; они будут приведены и ниже.

Равным образом в «Исповедании веры» диакона Игнатия Соловецкого (второй половины XVII в.) мы читаем: «... вси противники еретики шуею страною на запад, а не на праведный восток страною десною» [15]. Согласно профанной логике, если наша левая сторона обращена к западу, наша правая сторона должна быть обращена к востоку. Очевидно, однако, что в данном случае как про-

тивопоставление «правого» и «левого», так и противопоставление «востока» и «запада» имеют абсолютный (аксиологический), а не относительный (физический) смысл, зависящий от положения человека в пространстве.

Характерное объединение абсолютного (аксиологического) и относительного (физического) значений слов *десный* и *шуий* мы находим у Симеона Полоцкого в «Вертограде многоцветном» — в стихотворении, озаглавленном «Десница и шуйца»:

Разбойник, иже страну десную держаше,
Егда с распятым Христом на крестѣ висяше,
Десная из уст своих словеса вѣщал есть,
За то прощен, десная от Христа приял есть,
Ибо Христос Бог ему сие слово рече:
Днесь будеши со Мною в раи, человѣче.
Иже паки на шуйцѣ разбойник висяше,
Шуия в мирѣ дѣя, шуия вѣщаше,
За то шуия страны жребий получил есть,
На вѣчную погибель Христос и́ судил есть.
Точнѣ, иже шуия нынѣ содѣвают,
Или усты своими ложно отригают.
Ошуию в день Суда будут поставлени
И на вѣчныя муки во ад низринени.
Десных же творители станут одесную
И воведени будут в страну небесную,
Еже в десных Божиих вѣчно пребывати,
С небесными силами выну ликовати [16].

Нет оснований видеть здесь всего лишь барочную игру слов; напротив, такого рода объединение представляет собой типичный случай.

Если в античном язычестве противопоставление правого и левого ассоциировалось, как мы видели, с противопоставлением разного рода богов, то в христианстве оно связывается с противопоставлением Бога и диавола. Противопоставление правого и левого может пониматься здесь как противопоставление благого и злого, праведного и греховного, и это отражается в разного рода обрядах. Осмысляя себя в аксиологическом пространстве, ко-

ординаты которого определяются самим Богом, человек, совершающий обряд, где оказывается значимым противопоставление правого и левого, в своем понимании этого противопоставления естественным образом ориентируется на Бога. Иначе говоря, поскольку Бог представляет безусловно благое начало, человек исходит из аксиологического значения этого противопоставления: правое соотносится с положительным, левое — с отрицательным полюсом. При этом, однако, свое положение по отношению к Богу он может определять по-разному — и это обусловливает разницу в обрядах, имеющих один и тот же смысл.

§ 2. *Две традиции осенения себя крестным знамением: крещение справа налево и слева направо. Соотнесенность с порядком благословения*

Иллюстрацией к сказанному может служить разный порядок крестного знамения у православных и у католиков: как известно, православные крестятся справа налево, а католики — слева направо. Так же, как католики, крестятся и монофизиты (армяне, копты, эфиопы, сирийцы) [17]; в свою очередь, несториане крестятся так же, как православные [18].

В обоих случаях правая сторона рассматривается как правильная, или же благоприятная сторона, которой приписывается безусловно положительный смысл: соответственно, крещение справа налево может быть мотивировано тем, что начинают с правой стороны (что вообще считается нормальным, подобно тому как нормальным считается действовать правой рукой, вставать с правой ноги и т. п.); между тем крещение слева направо может быть мотивировано тем, что обращаются к правой стороне.

Такое объяснение, однако, оказывается недостаточным. Мы можем утверждать, что это различие обусловлено также и тем, с чьей точки зрения определяется само противопоставление правого и левого.

Действительно, в православной традиции человек крестится справа налево, но другого крестит слева направо, и так принято действовать вообще при благословении кого-либо или чего-либо [19]. В обоих случаях крест начинается с правого плеча того, на кого полагается крестное

знамение; можно сказать, что в обоих случаях крест кладется справа налево, если иметь в виду точку зрения объекта действия — того, к кому обращено крестное знамение (на кого кладется крест) [20].

Между тем в католической традиции порядок наложения крестного знамения остается одним и тем же, вне зависимости от того, крестится ли человек сам или крестит другого (или же благословляет нечто): движение всегда производится в одном направлении, а именно, слева направо с точки зрения субъекта действия — того, кто совершает крестное знамение (кто кладет крест) [21].

В обоих случаях речь идет об общении человека с Богом, однако в одном случае подразумевается обращение человека к Богу, в другом же случае — обращение Бога к человеку: если человек предстает как объект действия, то субъектом действия является именно Бог. Понятно, что дифференциация правой и левой стороны оказывается различной в этих случаях.

Движение слева направо при начертании креста может пониматься, в частности, как движение от мрака к свету, от греха к спасению, от смерти к жизни, от временного к вечному и т. п. [22] Между тем движение справа налево может пониматься как победа над диаволом (который находится, как полагают, с левой стороны человека), как ограждение от зла и т. д.; такого рода осмысление оказывается особенно актуальным в экзорцистских обрядах — движение справа налево освящает левую сторону и, так сказать, нейтрализует диавола, защищая человека от греха [23]. Как в том, так и в другом случае человек выражает свою причастность к Богу, но при этом в одном случае делается акцент на стремлении к Богу, в другом — на спасительном и очищающем действии крестной силы, т. е. Божественной энергии [24]. Подробнее об этом будет сказано ниже.

Мы говорим, разумеется, не столько об осознанном поведении, сколько об исходной модели, лежащей у истоков соответствующих ритуалов. Рассматриваемые дей-

ствия, как правило, совершаются более или менее автоматически, без какого-либо осмысления. Речь идет, таким образом, прежде всего о реконструкции исходных представлений, которые отразились в обрядовом поведении. Вместе с тем, как мы увидим, такого рода представления подспудно (латентно) присутствуют и могут актуализоваться в культурном сознании.

§ 2.1. *Та и другая традиция в западной церкви*

Необходимо отметить, что в свое время и католики крестились — или, по крайней мере, могли креститься — справа налево. И характерно, что в этом случае католики также меняли направление движения руки при благословении, т. е. другого человека они крестили слева направо. Вот что писал по этому поводу папа Иннокентий III (1160/1161–1216; папа с 1198 г.): «Креститься следует тремя перстами, ибо это делается с призыванием Троицы, о которой пророк говорит: „Кто держит тягу земную тремя перстами?“ [Ис. XL, 12] [25]. Надлежит совершать движение сверху вниз и справа налево, ибо Христос сошел с неба на землю и пришел от иудеев к язычникам. Некоторые, однако, крестятся слева направо, ибо мы должны перейти от нищеты к славе, подобно тому как Христос перешел от смерти к жизни и из ада в рай [ср.: Еф. IV, 8–10], — но в первую очередь [они поступают так] для того, чтобы крестить себя и других одним и тем же образом: ведь получается, что когда мы осеняем крестом других, мы чертим крест слева направо. Однако по внимательном размышлении ясно, что на самом деле мы чертим крест также и на других справа налево, ибо когда мы их крестим, они обращены к нам не спиной, но лицом» (De sacro altaris mysterio, II, 45) [26]. Как видим, в западной церкви была представлена как та, так и другая традиция. Существенно при этом, что при крещении справа налево католики

крестили другого (и вообще благословляли) слева направо — так же, как это делают православные.

Наличие обеих традиций констатирует в ту же эпоху Иоанн Белет в объяснении литургии, составленном между 1161 и 1165 гг.: «Спрашивается, как должно совершаться крестное знамение: справа налево или слева направо? Некоторые считают, что слева направо, и, как кажется, находят подтверждение этому в стихе „исхождение Его от Отца (egressus eius a Patre)“ и т. д. [цитата из рождественского гимна св. Амвросия Медиоланского „Veni, Redemptor gentium“] [27]. От Отца пришел Сын в мир [Ин. XVI, 28], и потому начинаем мы крест с верхней части, через которую обозначается Отец, и спускаемся вниз, каковая часть обозначает мир. Потом слева ведем руку направо, ибо Христос сошел в ад [Еф. IV, 8–10], который обозначается через левое, и затем взошел к Отцу, которого означает правое [ср.: Евр. I, 3, 13]. Другие, однако, говорят, что следует креститься справа налево, ибо Христос справа, т. е. со стороны Отца [пришедши от Отца], крестом сокрушил диавола, который обозначается через левое» (Summa de ecclesiasticis officiis, XXXIX, разд. *e*) [28]. Замечания Белета почти дословно повторяет Сикард, епископ кремонский (1160–1215): «Спрашивается, как мы должны креститься: слева направо или наоборот? Некоторые считают, что крестное знамение должно совершаться слева направо, опираясь на то, что сказано: „исхождение Его от Отца, сошествие в преисподнюю и возвращение к престолу Божию“ [ср. гимн „Veni, Redemptor gentium“]; Христос ведь пришел от Отца в мир [Ин. XVI, 28], оттуда спустился в преисподнюю, оттуда к престолу Божию [Евр. I, 3, 13]. Итак, осеняющий себя крестным знамением начинает с верхней части, которая обозначает Отца, спускается к нижней части, которая обозначает мир, и переходит с левой стороны к правой: левое означает преисподнюю, правое — небо. Христос же взошел из преисподней даже к вершине небосвода. Другие, однако, крестятся справа налево, ибо Христос, явившийся с

правой стороны Отца, крестом сокрушил диавола, который находится слева. Либо же действие креста соотносится с нами: „Бог приклони небеса и сниде“ [Пс. XVII, 10], чтобы научить нас прежде всего взыскать Царства Небесного [находящегося справа от нас], для чего дается нам и временное [находящееся слева], т. е. от правого перешел к левому. Сошел, чтобы нас с земли вознести на небеса, т. е. от левого к правому» (Mitrale seu de officiis ecclesiasticis summa, III, 4) [29]. Как видим, противопоставление правого и левого оказывается равнозначным противопоставлению верхнего и нижнего [30].

То же говорит затем Дуранд, епископ мендеский (ок. 1230–1296), отчасти повторяя слова папы Иннокентия III. Говоря о тех, кто крестится справа налево, Дуранд указывает, что они поступают таким образом «во-первых, чтобы выразить предпочтение вечного, которое обозначается через правое, перед временным, которое обозначается через левое; во-вторых, чтобы выразить, что Христос явился от иудеев к язычникам; в третьих, потому что Христос, пришедший справа, т. е. от Отца, крестом сокрушил диавола, который обозначается через левое, откуда: „Я исшел от Отца и пришел в мир“ [Ин. XVI, 28]. Другие же кладут крестное знамение слева направо, основываясь на определении „исхождение Его от Отца, сошествие в преисподнюю и возвращение к престолу Божию“; они начинают крестное знамение с верхней части, которая обозначает Отца, спускаются к нижней части, которая обозначает мир; и затем направляются от левой стороны, которая обозначает преисподнюю, к правой, которая обозначает небо. Ибо Христос сошел с неба в мир, а из мира в преисподнюю; из преисподней он поднялся на небо, где восседает одесную Отца. Во-вторых, они поступают так, чтобы показать, что мы должны перейти от нищеты к славе, от пороков, обозначаемых через левое, к добродетелям, обозначаемым через правое, — подобно тому как Христос перешел от смерти к жизни, как об этом написано в Евангелии от

Матфея [Мф. XXVIII, 6]. В-третьих же, поскольку Христос крестной верой вознес нас от временного к вечному. Надлежит при этом иметь в виду, что те, кто кладут на себя крестное знамение слева направо, кладут его таким же образом и на других; но когда они осеняют крестным знамением других, они крестят их справа налево, поскольку они крестят тех, кто обращены к ним не спиной, но лицом. Но и когда они осеняют крестным знамением толпу, они крестятся сами слева направо, других же крестят справа налево» (Rationale divinorum officiorum, V, 2, № 13–14) [31].

О сосуществовании двух традиций в католической церкви, т. е. возможности креститься как справа налево, так и слева направо, писал в те же годы (между 1229 и 1234 г.) и Лука, впоследствии епископ тудентский или туйский (города Туй, в Испании), известный также под именем El Tudense († 1249): «Спрашивается относительно крестного знамения: когда верующие осеняют крестным знамением себя самих или же других, должна ли рука перемещаться слева направо или справа налево. На что мы отвечаем, согласно нашей вере и традиции, что каждый [из этих двух способов] хорош, каждый свят, каждый способен победить вражескую силу, если только христианское вероисповедание пользуется им в католическом смирении. Поскольку, однако, многие самонадеянно стремятся упразднить один из этих способов, утверждая, что рука не должна идти слева направо, как это было унаследовано нами от наших отцов, в интересах любви к ближнему скажем несколько слов по этому поводу. Ибо когда Господь наш Иисус Христос для обновления рода человеческого по своему милосердию осенил мир, он изошел от Отца, он вошел в мир, он сошел как бы влево, в ад, и, взойдя на небо, он сидит одесную Отца [цитата из Символа веры; см. также: Евр. I, 3, 13]. Это и изображает каждый верующий, когда, ограждая свое ли-

цо крестным знамением, он возносит три простертые пальца к своему лбу, говоря „Во имя Отца“, затем опускает их к своей бороде со словами „и Сына“, затем [переносит их] на левую сторону, говоря „и Святого Духа“, и, наконец, на правую сторону, когда он произносит „Аминь“» (De altera vita, II, 15) [32]. Как видим, Лука признает оба способа совершения крестного знамения одинаково святыми и действенными, хотя сам он и предпочитает креститься слева направо [33]. Он возражает против мнения тех, которые считают, что креститься следует только справа налево; такое мнение было высказано, как мы знаем, папой Иннокентием III, и, как видно, у него было много сторонников.

О наличии как той, так и другой традиции сообщает, наконец, и Гвидо да Байсио, архидиакон болонский († 1313), в комментарии к «Декретам Грациана» (составленном между 1296 и 1302 г.), особенно решительно настаивая при этом на необходимости креститься именно справа налево, а не в обратном направлении: «Хотя некоторые и поступают противоположным образом, тем не менее, изображая распятие Христово, мы должны... оканчивать крест на левой нашей стороне, ибо правую руку [Христа] пригвоздили к кресту прежде, чем левую... Крест Христов протянут в ширину справа налево..., что соответствует строению человеческого тела, и это подтверждают следующим [рассуждением]: если кто-либо оказывается захваченным врагом, правую его руку хватают и связывают перед левой, поскольку правая рука сильнее левой...» (Rosarium Decreti, pars I, distinctio XI, Ecclesiasticarum) [34]. С Гвидо да Байсио полемизирует кардинал Хуан Торквемада (1388–1468) в своем комментарии к «Декретам Грациана», опубликованном в 1519 г., который склоняется к выводу, что «уместнее завершать крестное знамение на правой стороне, а не на левой» («convenientius terminatur designatio crucis in dextram, quam in sinistram») [35]; однако и он фактически признает существование обеих традиций. Между тем в йоркском

миссале, дошедшем до нас в рукописи ок. 1425 г., но восходящем, как полагают, к франкоязычному оригиналу XII в., говорится лишь о крещении справа налево и вообще не упоминается о другом способе совершения крестного знамения: «Тут [священник] да приемлет дискос и поцелует его: осеняет им свое лицо [и] грудь: от начала головы до груди и справа налево, говоря: „Даруй милостиво мир в дни наши...“» [36].

Вплоть до XIV века нам не известны на Западе предписания креститься слева направо, не упоминающие о наличии другой, противоположной традиции [37], — при том, что древность данной традиции (обычая креститься слева направо), вообще говоря, не вызывает сомнения [38].

Еще в XVI веке в западной церкви был возможен как тот, так и другой способ совершения крестного знамения [39]. В 1550 г. об этом свидетельствует, например, Мартин де Аспилкуэта (ок. 1492–1586), известный под именем Наваррского Доктора (Doctor Navarrus): «Осеняя себя крестным знамением, мы кладем крест тремя пальцами, перемещая руку ото лба к груди и с одной стороны на другую... Обычно при этом призывается Пресвятая Троица следующими словами: „Во имя Отца и Сына и Святого Духа“: Отец именуется при прикосновении ко лбу, Сын — при прикосновении к груди, а Святой Дух — в то время, как мы переносим руку с одной стороны на другую. И хотя имеет место большое расхождение среди знаменитых авторов относительно того, должны ли мы касаться левого плеча перед правым — так утверждает, с одной стороны, комментарий, имеющийся в моем распоряжении, и, с другой стороны, один кардинал, пользующийся высоким авторитетом, — или же правого перед левым, как говорят Архидиакон [Гвидо да Байсио], Доминик [вероятно, имеется в виду Доминик де Алкуэсса] и другой кардинал; со своей стороны, я соглашаюсь с комментарием и именно так делаю я сам, равно как и многие другие, что признает и Архидиакон. Вместе с тем я далек от того, чтобы рассматривать противоположный

способ как вредный, поскольку ни тот ни другой не предписан и не запрещен законом, Божественным или человеческим, и поскольку имеются веские основания как для того, так и для другого, как об этом и говорит Саламанкский комментарий [имеется в виду, видимо, комментарий, о котором шла речь выше]» [40]. Вместе с тем уже в XVII в. Лев Аллаций (1557/1558–1669) противопоставляет оба способа, соотнося их с греческой и латинской традицией [41].

Обычай креститься слева направо окончательно возобладал в католической церкви лишь после Тридентского собора (1545–1563) [42]; по всей видимости, это связано с контрреформацией (поскольку контрреформация предполагала вообще унификацию обряда с целью объединения католической церкви). Предписание креститься именно (и только) слева направо было, по-видимому, установлено папой Пием V (1504–1572; папа с 1566 г.). В изданном им «Missale Romanum» (1570 г.) о крестном знамении говорится: «Благословляющий себя самого обращает к себе ладонь правой руки со всеми пальцами, сложенными вместе и простертыми [т. е. открытую ладонь], и делает крест ото лба к груди и от левого плеча к правому. Если же благословляет другого или другое, обращает [ладонь] мизинцем [т. е. ребром] к тому, кого благословляет, также благословляя вытянутой правой рукой со всеми пальцами, равно сложенными вместе и простертыми, — что соблюдается при каждом благословении» [43]. Пий V пытался вообще унифицировать католический обряд, стремясь к его обособлению: так, например, он запретил причащение под двумя видами, принятое в Германии, а также богослужение по греческому обряду [44]; в этом контексте обычай креститься слева направо мог рассматриваться как специфический католический обычай, отличный от греческого.

Поскольку до конца XVI в. католики могли креститься как слева направо, так и справа налево, тот или иной способ крещения не мог служить предметом полемики и

они не могли обвинять греков в том, что те неправильно крестятся; напротив, греки, которые всегда крестились справа налево, воспринимали крещение слева направо как специфический католический способ и при этом безусловно неправильный [45]. Так, на IV Константинопольском (так называемом Софийском) соборе 879 г. греки обвиняли латинян в том, что те «в изображении креста начинают с левой стороны, вопреки Писанию, где правая сторона предпочитается левой» [46]. Аналогичный упрек содержится в «Прении Панагиота с Азимитом» (конца XIII в.), о котором мы скажем ниже; равным образом Мануил Калека († 1410) — о нем также будет сказано ниже — свидетельствует, что греки воспринимали крещение слева направо (принятое у латинян) как перевернутое (см. § **5**, с. 56–57 наст. изд.). В греческой статье о крестном знамении, приложенной к прениям Арсения Суханова с греками 1650 г., говорится: «О латынѣхъ же, иже руку первѣе на плече левое, потом на правое...: они творятъ крестъ инообразній, мы же грѣцы инообразнѣ; почто соединеніе есть между нами?» [47].

В дальнейшем, говоря о католиках, мы будем иметь в виду современных католиков — тех, которые крестятся слева направо.

§ 3. *Единый порядок осенения крестным знамением при благословении. Первичный характер этого действия* (*по отношению к осенению крестным знамением себя самого*)

Итак, в настоящее время католики крестятся и благословляют одинаково — слева направо. Характерным образом так же поступают и монофизиты (армяне, копты, эфиопы, сирийцы), которые, как уже упоминалось, крестятся слева направо: подобно католикам, при благословении они кладут крестное знамение, не меняя направления движения руки, т. е. так же — слева направо [48]. Напротив, несториане, которые крестятся справа налево, подобно православным благословляют в противоположном направлении — слева направо по отношению к субъекту действия (но справа налево по отношению к объекту действия).

Таким образом, усматривается следующая закономерность: те, кто крестятся справа налево, благословляют в другом направлении, т. е. по отношению к себе кладут крест слева направо; те же, кто крестятся слева направо, таким же образом — слева направо — и благословляют. Очевидно, что в одном случае имеет место постоянная (абсолютная) перспектива, определяющая противопоставление правого и левого, в другом же случае перспектива меняется — отсчет производится от объекта, а не от субъекта действия. В одном случае человек, который осеняет себя крестным знамением, ориентируется на священнослужителя (он повторяет действия священнослужителя при благословении); в другом

случае, напротив, священнослужитель при благословении ориентируется на того, кто его получает (крестное знамение кладется так, как положил бы его на себя сам человек). Иначе говоря, в одном случае отправным моментом оказывается действие того, кто кладет крест, в другом случае — действие того, на кого он приходится.

При этом все христиане, о которых шла речь (монофизиты, католики, православные, несториане) благословляют одинаково — слева направо по отношению к тому, кто совершает это действие (или, что то же, справа налево по отношению к тому, кто получает крестное знамение), — при том что креститься они могут по-разному. Традиция, предписывающая осенять кого-либо (другого человека) или что-либо крестным знамением справа налево — по отношению к субъекту действия, — поскольку мы знаем, вообще неизвестна.

Это обстоятельство, очевидно, свидетельствует о первичном, исходном характере именно того действия, которое совершается при благословении. Архаичность этого действия проявляется и в перстосложении при совершении крестного знамения: в целом ряде случаев перстосложение, принятое при благословении, оказывается более архаичным, чем при осенении себя крестным знамением [49]. Следует при этом иметь в виду, что в свое время перстосложение при священническом благословении не отличалось от перстосложения, принятого при осенении себя крестным знамением: так обстояло дело, в частности, в Древней Руси (до реформы патриарха Никона), и так же обстоит дело у старообрядцев (см. ***Экскурс I***, § **3**, с. 322–323 наст. изд.).

§ 3.1. *Связь крестного знамения с процессом катехизации и объяснение отсюда как той, так и другой традиции*

Таким образом, одинаковый порядок благословения в различных христианских традициях (слева направо с точ-

ки зрения субъекта действия) позволяет рассматривать благословение — осенение крестным знамением кого-либо или чего-либо — как исторически первичное, исходное действие, по отношению к которому осенение крестным знамением себя самого оказывается вторичным, производным. Это отвечает древней практике катехизации, т. е. приготовлению людей, вступающих в церковь, к принятию таинства крещения. Катехизация предполагала осенение человека, готовящегося к крещению (катехумена, т. е. оглашаемого), крестным знамением [50], после чего и сам он получал возможность совершать аналогичное действие [51]. Если в восточной традиции катехизация именуется «оглашением» (это слово калькирует греч. κατήχησις, производное от κατηχέω 'оглашаю, учу, наставляю'), то в западной традиции она могла называться «первым знаменованием» (prima signatio) или же «знамением (печатью) креста» (signaculum crucis). Показательно при этом, что при осенении крестным знамением принято произносить те же слова — как в восточной, так и в западной традиции, — которые произносятся при совершении обряда крещения: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» («In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti») [52].

Сходным образом при катехизации в свое время имел место обряд «передачи и возвращения» Символа веры: за несколько недель до крещения епископ «передавал» Символ веры катехуменам, т. е. произносил его в их присутствии, и перед крещением они должны были «возвратить» его, т. е. прочесть в присутствии епископа и крестных родителей; помимо «передачи и возвращения» Символа веры, на Западе бытовал аналогичный обряд «передачи и возвращения» Молитвы Господней («Отче наш»), к которому позднее, в V веке, был прибавлен обряд «передачи и возвращения» псалмов [53]. О связи осенения крестным знамением и произнесением Символа веры при катехизации нам еще предстоит говорить ниже.

Не случайно в разных христианских традициях благословение (право перекрестить кого-либо) составляет ис-

ключительную прерогативу священника. Так обстояло дело, в частности, и в Древней Руси, что сохраняется у старообрядцев (современная русская новообрядческая практика представляет собой исключение к общему правилу) [54]; так же обстоит дело и у греков. Характерным образом такого рода ограничение относилось прежде всего к осенению крестным знамением ч е л о в е к а, но не вещи: иначе говоря, человек, не являющийся священником (простец, laicus), как правило, лишен возможности перекрестить другого человека, но при этом может, по крайней мере в ряде традиций, перекрестить тот или иной предмет [55]. Очевидно, здесь проявляется связь благословения с процессом катехизации.

В этой ситуации осенение себя крестным знамением предстает как о т в е т н а я р е а к ц и я — повторение того действия, которое совершает священнослужитель при благословении. Между тем действие это (совершаемое при повторении) может осмысляться по-разному: как молитвенное обращение к Богу или же как получение Божественной благодати, исходящей от Бога. В обоих случаях речь идет об общении с Богом, однако в одном случае имеется в виду обращение человека к Богу, в другом — обращение Бога к человеку; в одном случае человек оказывается активной, в другой — пассивной стороной. До некоторой степени это отвечает разнице между словами *sacer* — *sanctus*, ἱερός — ἅγιος, *священный* — *святой* [56].

Действительно, крестное знамение имеет несомненный молитвенный смысл, и это действие может рассматриваться вообще как древнейший молитвенный жест.

Катехизация представляет собой начальную стадию приобщения к церкви как собранию верующих, и человек, прошедший катехизацию, получает возможность — своего рода санкцию — вместе с другими верующими молиться Господу. Священнослужитель, осеняя крестом катехумена, относится к Господу, и новообращенный, вслед за ним, повторяет то же действие. В некотором

смысле священнослужитель учит его молитвенному общению с Господом, и это отвечает значению слова κατηχέω ('учить, наставлять'): совершая молитвенный жест, священнослужитель как бы призывает катехумена молиться вместе с ним. Поскольку речь идет об обращении к Богу, порядок совершения крестного знамения для священнослужителя и катехумена остается одним и тем же: предполагается, что Бог всегда находится с правой (благоприятной) стороны человека, подобно тому как он может мыслиться находящимся всегда перед нами или над нами. Тем самым, движение руки в правую сторону при совершении крестного знамения оказывается аналогичным вознесению (вздыманию) рук при молитве: и то и другое символизирует обращение к Богу [57].

И вместе с тем священнослужитель, осеняющий катехумена крестным знамением, действует от имени Бога: он представляет Бога и является, тем самым, носителем Божественной благодати. Соответственно, человек, на которого кладется крест, может понимать это как благословение, исходящее от самого Бога (через священнослужителя). Это именно тот смысл, который выражается в словах «осенить крестным знамением»: слово *осенить*, которое имеет изначальное значение покрова, защиты [58], означает в этом контексте действие, исходящее от Господа, в частности, сообщение Божественной энергии [59].

Итак, в одном случае имеет место обращение человека к Богу, в другом — обращение Бога к человеку. У католиков, которые крестятся слева направо, крестное знамение исходит от нас (и обращено к Богу): человек является субъектом действия. У православных оно исходит от Бога (и обращено к человеку): человек является объектом действия [60].

Позиция католика (или же монофизита) — это позиция человека, который предстоит Богу и молитвенно к нему обращается; поэтому действия священнослужителя, который осеняет крестным знамением кого-либо или что-либо, не отличаются от действий человека, который

осеняет крестным знамением себя самого. Он крестится слева направо, выражая свое отношение к Богу, стремление к Божественной благодати.

Позиция православного (или же несторианина), который осеняет себя крестным знамением, — это позиция приобщения к Богу, нахождения вместе с Богом; соответственно, это позиция человека, испытывающего благодатное действие Божественной энергии. Человек, на которого кладется крестное знамение, является объектом действия крестной силы.

У католиков — или монофизитов — священнослужитель, который крестит (кладет крест), и человек, который крестится, объединяются в своем отношении к Богу: они вместе предстоят Богу. У православных священнослужитель при благословении как бы непосредственно представляет Бога: осеняя другого человека крестным знамением, он действует, как если бы это делал Бог: соответственно, священнослужитель, который кладет крест, и человек, на которого он кладется, предстоят друг другу.

В одном случае выражается о б щ е н и е с Богом, в другом — п р и о б щ е н и е к Богу, в одном случае подчеркивается направленность к Богу, в другом — нахождение вместе с Богом. В одном случае человек, который совершает крестное знамение, символизирует стремление к спасению, в другом человек, на которого кладется крест, предстает как объект спасения (объект спасительного действия крестного знамения), испытывающий действие Божественной благодати. Иначе говоря, в одном случае выражается п у т ь к спасению, в другом — р е з у л ь т а т спасения.

Можно сказать, что в одном случае имеет место приобщение к Церкви как собранию верующих, в другом — приобщение непосредственно к Богу. Соответственно, в одном случае выражается отношение между посвященным и посвящаемым (между священником и простецом, в частности, между катехизатором и катехуменом), в другом — между человеком и Богом.

Иными словами, если в одном случае (когда человек крестится слева направо) приобщение к Богу осуществляется через приобщение к Церкви, то в другом случае (когда человек крестится справа налево), напротив, приобщение к Церкви осуществляется через приобщение к Богу.

Мы можем предположить, что обычай креститься справа налево восходит к процессу катехизации детей и отражает ту стадию, когда катехизация взрослых перестала быть обычным явлением. Показателен в этом смысле обряд катехизации ребенка, который был некогда принят в ауксинанской церкви (Ecclesia Auxitana) [61]: священник крестит большим пальцем правую руку ребенка, произнося при этом: «Передаю тебе знамение креста Господа нашего Иисуса Христа в твою правую руку, дабы хранил тебя и исхитил тебя от врага во веки» («Trado tibi signaculum crucis Domini nostri Jesu Christi in manu tua dextra, ut te conservet, ac ab adversis partibus te eripiat in saecula»); после этого он крестит его, т. е. ребенка, правой рукой, говоря: «Знаменую тебя знамением святого креста Господа нашего Иисуса Христа твоей правой рукой, дабы хранил тебя и исхитил тебя от врага, дабы имел ты жизнь вечную и жил во веки веков» («Signo te signaculo Sanctae Crucis Domini nostri Jesu Christi cum manu tua dextera, ut te conservet, et ab adversis te eripiat, ut habeas vitam aeternam, et vivas in saecula saeculorum») [62].

Символический смысл этого обряда представляется вполне очевидным: священник дает катехумену крестное знамение, с тем чтобы тот возложил его — то, что он получил, — на себя. Таким образом, крестное знамение совершается одновременно и рукой священника, и рукой катехумена — как от имени священника (который говорит о производимом действии в 1-м лице: «Знаменую тебя...»), так и от имени катехумена (который сам осеняет себя крестным знамением). При этом священник перемещает руку по отношению к себе с л е в а н а п р а в о, как это принято вообще (во всех традициях) при благо-

словении, тогда как катехумен, напротив, перемещает руку по отношению к себе справа налево (постольку, поскольку движение руки катехумена определяется движением руки священника).

Итак, обычай креститься справа налево восходит, можно думать, к обряду катехизации детей, тогда как обычай креститься слева направо восходит к обряду катехизации взрослых. Если дело обстояло таким образом, то обычай креститься слева направо отражает, по-видимому, относительно более раннюю стадию: он восходит к первым векам христианства, когда катехизация осуществлялась преимущественно над взрослыми.

§ 4. *Крестное знамение и Символ веры*

Связь с процессом катехизации особенно отчетливо проявляется в православных толкованиях крестного знамения: в отличие от католических толкований, которые обнаруживают большое разнообразие, православные толкования крестного знамения, как правило, мало отличаются друг от друга; существенно при этом, что они ближайшим образом соответствуют Символу веры. Надо полагать, что соотнесение крестного знамения с Символом веры также восходит к древней практике катехизации: Символ веры вообще представляет собой основной текст, произносимый при катехизации, подобно тому как крестное знамение представляет собой основное действие, при этом совершаемое (ср. выше, § **3.1**, с. 36 наст. изд., о процессе «передачи и возвращения» Символа веры при катехизации, который соответствует аналогичному процессу «передачи и возвращения» крестного знамения) [63].

Можно сказать, что согласно этим толкованиям крестное знамение призвано выразить то же догматическое содержание, которое в словесной форме выражено в исповедании веры: крестное знамение предстает, таким образом, как идеографическое соответствие этому тексту. Действительно, положение руки на чело символизирует пребывание Бога на небе и рождение Христа от Бога Отца (ср. в Символе веры: «иже от Отца рожденнаго прежде всех век»); движение вниз выражает сошествие Христа с неба на землю (ср.: «нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии девы вочеловечьшася»); перенесе-

ние руки вверх на правое плечо соответствует словам «и восшедшаго на небеса и седящаго одесную Отца»; наконец, перенесение руки справа налево означает отделение праведников от грешников на Страшном Суде (Мф. XXV, 31–46; ср.: «и паки грядущаго со славою судити живым и мертвым») [64]. При этом само изображение креста, разумеется, должно символизировать распятие (ср.: «распятаго за ны при Понтийстем Пилате»). Это основное и исходное содержание может быть распространено некоторыми дополнительными моментами христианского вероучения, отсутствующими в никейском Символе веры; так, может считаться, что движение руки сверху вниз символизирует не только сошествие Христа на землю (т. е. Боговоплощение), но и сошествие его во ад, что отвечает так называемому апостольскому Символу веры [65]. Апостольский Символ веры появился на Западе в VI–VII вв. (он принят в католической и протестантской церкви, будучи неизвестен в православной традиции [66]), но упоминание в нем сошествия во ад, по-видимому, восходит к ранним восточным исповеданиям веры [67]. Упоминание сошествия во ад в православных толкованиях крестного знамения в принципе может объясняться западным влиянием; не исключено, однако, что оно отражает ранние исповедания веры, предшествовавшие принятию никейского Символа[68].

Таким образом, согласно православным толкованиям движением руки при совершении крестного знамения передается Божественная история (которая является одновременно и историей человеческого спасения); вместе с тем, способ сложения перстов призван выражать Божественную природу (единство Бога в трех лицах или соединение во Христе Божественного и человеческого начала). Иначе можно сказать, что движением руки в православной традиции передается сюжет, связанный с временем, т. е. с человеческой историей, а перстосложением — неизменная сущность Божества. (Напротив, в католической традиции пять пальцев руки при

изображении креста открытой ладонью обозначают пять ран Христа [69], т. е. соотносятся с событиями земной жизни Христа и, следовательно, с человеческой историей.)

Как движение руки, так и сложение перстов при совершении крестного знамения выражает у православных основные догматические идеи; соответственно, тому или иному способу его совершения придается принципиальное значение (в отличие от католиков, где, как мы видели, могли сосуществовать разные способы совершения крестного знамения)[70]. Отсюда, в частности, споры о перстосложении могут иметь на Руси именно вероисповедный характер, что особенно ярко проявилось в расколе, вызванном реформами патриарха Никона (см. ***Экскурс I***, § **1**, с. 313–315 наст. изд.).

Вот как объясняет, например, Петр Дамаскин (в середине XII в.) символический смысл осенения себя крестным знамением (приводим славянский перевод, который достаточно точно передает греческий текст оригинала): «... Два перста убо и едіна рука являють распятаго Господа нашего Ісуса Христа во двою естьству и едномъ [sic!] съставѣ познаваема; десница же неизреченную его силу и одесную Отца сѣдѣние възвѣщаеть. И съвыше наченше — иже от небеснаго егова [Христова] к намъ исхождения; и пакы от десныя страны на лѣвую — отгоняти убо врагы — и являет же, яко непобѣдімою силою своею побѣди дьавола Господь, шуа [шуя] суща и некрѣпка убо и мрачна» [71].

Приведем также толкование Дамаскина Студита, впоследствии митрополита навпактского († 1577), сочинение которого было опубликовано в переводе с греческого в дополнении к «Скрижали», изданной при патриархе Никоне в 1656 г.: «Егда полагаемъ руку нашю на челѣ, таже низводимъ ю на чрево, хощемъ рещи, яко Господь наш Іисусъ Христосъ, сынъ Божій, бѣ и есть Богъ, убо нашего ради спасенія, и да вѣруемъ мы в’ него, сниде с’ небесъ долу на землю, и паки иде долнѣише от земли, сирѣчь в’ муку, и свободи тамошнія мучимыя души. Ег-

да же паки по сихъ положимъ ю на десномъ рамѣ, таже на лѣвомъ, хощем’ рещи, яко отнелиже свободи души праведных’ от муки, вознесеся на небеса, и сѣде одесную Бога и Отца, и паки имать прiити судiя всего мiра поставити праведныя убо от десныя своя страны, грѣшныя же от лѣвыя. Сего ради молим’ его, да не поставитъ насъ в’ лѣвой своей странѣ, но да сподобитъ насъ стати в’ десной своей странѣ со святыми. Сiе знаменуетъ крестъ, егда творимъ и на лицѣ нашемъ, сего ради должни есмы яко есть лѣпо творити и, да дѣйствуетъ и сила его» («Дамаскина монаха, иподиакона и студита слово в поклонение честнаго и животворящаго креста, глаголемое в третию неделю святых постов»)[72]. Это толкование соответствует тексту Символа веры, который дополнен упоминанием сошествия во ад.

Более подробное объяснение мы находим у Максима Грека (ок. 1470–1555): «Положенiем’ же перстей на челѣ iсповѣдуем два нѣкаа сiа: [во-первых] яко i от Бога Отца родися, яко же и наше слово от ума происходiт, [и во-вторых] яко свыше сниде по божественому слову глаголющему: „i приклони небеса и сниде“ [ср.: Пс. CXLIII, 5]. А положенiем перстей еже на пупѣ снитiе его еже на земли i еже в пречистѣй утробѣ Богоматере безсѣменное зачатiе его i девятомѣсячное обитанiе двоиственѣ возвѣщаемъ. А обвоженiе еже оттуду всеа руки на десную i лѣвую страну яснѣ образуем хотящiи iзнестися горкый суд онъ от праведных, стоящих одесную Судiи, на стоящих ошуюю Судiи нечестивых и грѣшных, по Спасову божественому гласу, глаголющу ко противящимся i непокоряющiмся iудеом; сего ради рече: „сiи вам будут судiа“ [Мф. XII, 27]... Такова убо есть сила, яко же мнѣ мощно вѣдати знаменiе честнаго креста, iмъ же вѣрнiи знаменуемся, егда молимся, iсповѣдающе таинственѣ i все Спасовою же плотiю смотренiе, сирѣч еже от Бога i Отца преже всеа твари роженiе, еже свыше его на землю снитiе и распятiе i второе пришествiе, еже есть запечатлѣнiе всему еже о нас его человѣколюбному смотренiю» («Ка-

ко знаменатися крестным знамением»)[73]. Ср. также описание крестного знамения у Христофора Ангела (1575–1638), грека, который в 1608 г. уехал в Англию и в 1619 г. издал в Кембридже сочинение о своих соотечественниках: «каждый... полагает три соединенные перста сперва на челе, в знак того, что святая Троица находится на небе; а потом полагает на чреве в означение того, что Сын и Слово Бога сошел на землю, и воплотился, и распят был, и умер за наши грехи. Далее полагает на правом плече, показывая, что он восшел из ада и воссел одесную Отца; наконец, полагает на левом плече, выражая [мольбу], чтобы он не оставил нас ошуюю [на Страшном Суде], но избавил нас от левой страны... И таким образом знамение это изображает крест Христов, т. е. возложение руки на чело и на чрево, потом перенесение ее на правое и левое плечо образует вид креста и указывает на крест Христов, т. е. что Христос был распят за наши грехи»[74].

О том же говорят Лаврентий и Стефан Зизании в букваре 1596 г. (помещенная здесь статья «О знаменіи крестномъ» в ряде случаев восходит к цитированному сочинению Максима Грека[75]): «Положене правои руки на чело значит двое: предвѣчное от Бога Отца Сыново рождество, и тое же [т. е.: то, что] з' высокости зышолъ. А што на пуп значит иже тое же Сынъ Божій з'ступил на землю и въчеловѣчився от панны чистои, святои Маріи, и з' людми жилъ, распят умеръ, въскрес въ третій день, и вознесся на небеса, сѣдит одесную Отца [ср. Символ веры], але еще не конецъ. А обвожене руки правои первоѣ на правое плече, а потом из правого на лѣвое значит, иже в судныи день справедливыи [т. е. праведники] на правицы [т. е. с правой стороны] Бога будут стояти, а грѣшныи на лѣвици [т. е.: с левой стороны Бога], и тое значит, иже тогды справедливыи изнесут суд на грѣшных. Правица бовѣм в' судныи день лѣвицу звалчит [т. е.: одолеет], а не лѣвица правицу. Нынѣ бовѣмъ лѣвица правицу преслѣдует, а тогды праведници не толко людей грѣшных, але и ангелов згрѣшивших осудятъ» («О зна-

меніи крестномъ»)[76]. Ср. также близкие рассуждения анонимного автора (может быть, одного из Зизаниев?) в «Книге о вере...», вышедшей в Вильне более или менее одновременно с букварем (ок. 1596 г.): «... первѣй кладемъ руку на голову, ал’бо на чоло, вызнаваючи, ижъ една правдивая и вѣчная наша голова Хрістос естъ, яко Апостолъ мовит: „Господа нашего Богъ Отецъ далъ голову вышей всѣхъ церкви, которая естъ тѣло его“ [Еф. I, 22–23]. Потом же кладемъ руку на живот, исповѣдуючи снитіе его на землю, и еже в пречистѣмъ животѣ Богоматере без’сѣменное зачатіе его. Тотъ бо прошол’ утробу ее, яко солнце скло, невրежаючи ключа дѣвы рожеством своимъ. Потом’ же кладемъ на правое плече, вызнаваючи, ижъ сѣдитъ на правицы Бога Отца... Потом’ же на лѣвое плече кладемъ, образуючи, ижъ прійдетъ еще повторе на судъ и въздасть на лѣвицы сущимъ муку вѣчную, а на правицы сущимъ животъ вѣчный. Так’же перекрестивши лице свое знаменіем крест’нымъ, кланяем’ся Богу, абы насъ лѣвого стоянія избавилъ, а благословеніе свое далъ намъ» («О крестѣ, для чого знаменаем лице свое крестаобразно рукою»)[77].

Особенно подробно говорится об этом в катехизисе Лаврентия Зизания 1627 г.; одновременно мы находим здесь полемику с теми, кто считает возможным креститься слева направо (скорее всего, имеются в виду католики): «Егда же на чело полагаемъ персты, сіе знаменуетъ, яко Отецъ начало есть всего Божества, от него же прежде вѣкъ Сынъ родися. Той же в’ послѣдняя лѣта преклонь небеса сниде на землю [ср.: Пс. CXLIII, 5] и бысть человѣкъ. Егда же полагаемъ на животъ, сіе знаменуетъ еже въ пречистѣй утробѣ пречистыя дѣвы Богоматере без’сѣменное зачатіе его осѣненіемъ Святаго Духа явьственнѣ воз’вѣщаетъ. От нея же родися, и на земли со человѣки поживе, пострада плотію, без’грѣшныи, за грѣхи наша, и погребенъ бысть, и воскресе въ третіи день, і из’веде изъ ада иже тамо сущихъ душа праведныхъ. Сіе знаменуетъ еже полагати десную руку на чело

главы своея и на животъ. Егда же полагаемъ персты на правое плече, сіе знаменуетъ двое. Первое, еже Христос воз'несеся на небеса и сѣде одесную Бога Отца. Второе же знаменуетъ, яко в день судныи поставитъ Господь праведныя одесную себе, а грѣшныя ошуюю: сіе знаменуетъ воз'ложеніе от деснаго на лѣвое плече; паки же знаменуетъ [это возложение] и третіе: яко праведницы будутъ судити грѣшникомъ... Вопросъ: ... Не воз'можно ли знаменатися... не от деснаго плеча на лѣвое, но от лѣваго на десное плече персты полагая, креститися — вся убо сія едино суть, аще от деснаго на лѣвое, или от лѣваго на десное плече, персты полагати и креститися? Отвѣтъ: Не едино... Еже убо от лѣваго плеча на десное полагати реклъ еси, и самъ сія зриши, яко никоего свидѣтельства сіе не имать. Аще ли induречеши ми, яко сіе знаменуетъ, еже Христос сниде во адъ и потомъ сѣде одесную Бога Отца, — гдѣ убо и чѣмъ образуеши воскресеніе его по сошествіи во адъ? Понеже между сошествія бѣ воскресеніе, ты же абіе Христа пред'лагаеши одесную Отца. Или паки у тебе прежде Христос, воставъ от мертвыхъ, сниде во адъ с' тѣломъ, а ото ада же на небеса вознесеся? Но нѣсть тако: виждь, яко Господь нашъ Іисусъ Христос вознесеся на небеса не ото ада, но от земля в' Виѳаніи, от горы Елеонскія. И таковому твоему воз'лаганію, еже с лѣваго на правое плече не имаши пред'ложити свидѣтельства. Но и еще подвигнемся на прочая, и обрящеши неподобно таковое твое знаменіе. Повѣждь ми, како ты своимъ крестоположеніемъ воображаеши судный день и, на лѣвое убо плече полагая персты, знаменуеши сошествіе во адъ, а на десное — еже сѣде одесную Бога Отца? И тако совершилъ [т. е.: завершил] еси свое крестное знаменіе: суднаго же дни не знаменуеши, ни исповѣдуеши. И ужели конецъ, еже Христос одесную Бога Отца сѣде? Но поистинѣ и еще не конецъ: но егда же будетъ судный день, и тогда будетъ конецъ. Еже мы истинным и совершенным крестнымъ знаменіемъ образуемся, по свидѣтельству Божественныхъ

писаній, яко праведницы будутъ одесную Бога, а грѣшницы ошуюю. И вѣмы сіе, яко не грѣшницы праведныхъ судити имуть, но праведницы грѣшныхъ, яко же святыи апостолъ Павелъ глаголетъ...» [78].

Лаврентий Зизаний специально подчеркивает при этом, что священник, благословляя другого человека, должен класть крестное знамение от правого плеча к левому этого человека (а не от своего правого плеча), и осуждает тех, кто на этом основании крестятся и сами слева направо, т. е., полагая на себя крестное знамение, следуют тому порядку, который имеет место, когда они получают благословение [79]. Ср.: «В о п р о с ъ: Егда же священникъ благословляетъ людей рукою, добрѣ ли онъ ихъ знаменуетъ? О т в ѣ т ъ: Поистинѣ добрѣ священникъ знаменаетъ: ибо когождо особь и всѣхъ равно прежде на десное плече и от деснаго на лѣвое знаменаетъ. Нѣцыи же не добрѣ творятъ, еже в'спакъ знаменуются» [80].

Сошлемся еще на толкование протопопа Аввакума: «... Вознести на главу, — являетъ умъ нерожденный: Отецъ роди Сына, превѣчнаго Бога, прежде вѣкъ вѣчныхъ. Таже на пупъ положити, — являетъ воплощеніе Христа, Сына Божія, отъ святыя Богоотроковицы Маріи. Таже вознести на правое плечо, — являетъ Христово вознесеніе, и одесную Отца сѣдѣніе, и праведныхъ стояніе. Таже на лѣвое плечо положить, — являетъ грѣшныхъ отъ праведныхъ отлученіе, и въ муки прогнаніе, и вѣчное осужденіе» («О сложении перст») [81].

Любопытно привести объяснения крестного знамения в подложном Требнике Феогноста, митрополита киевского и всея Руси [82], — фальсификации начала XVIII в. (созданной для того, чтобы продемонстрировать древность крещения тремя перстами, а также некоторых других обрядов, введенных патриархом Никоном), которая была разоблачена старообрядцами [83]. Толкования крестного знамения даются здесь со ссылкой на слово Софрония патриарха иерусалимского, которому, безусловно, не могут принадлежать цитируемые ниже тексты. В дейст-

вительности они представляют собой импровизацию неизвестного нам фальсификатора, который, по-видимому, основывался на каких-то католических источниках. Во всяком случае они отклоняются от православной традиции, что и было замечено старообрядцами, выступившими с критикой этих толкований. Эта полемика представляет известный интерес для нашей темы.

Автор данной фальсификации предлагает несколько толкований крестного знамения. Вот как выглядит первый вариант толкования:

«И тако первое полагаем я [персты] на главу, обносяще во умѣ нашемъ главу Христа Бога нашего ради спасенія терновымъ вѣнцемъ обложенную. Егда тыяжде персты полагаемъ на пупъ, поминаемъ, яко посредѣ земли содѣла крестомъ спасеніе, и ногъ его Божіихъ крестному древу пригвожденіе, за поползновеніе ногъ праотца нашего Адама къ древу, съ негоже ясти не повелѣно. А егда полагаем я на правое плечо и на лѣвое, тогда воспоминаемъ рукъ его божественныхъ простертіе, ко древу крестному пригвожденіе, и имиже вся расточенная собра» [84].

Таким образом крест соотносится с фигурой Христа на кресте. Это отчасти напоминает то, что говорил Гвидо да Байсио (см. выше, § **2.1**, с. 30 наст. изд.). И далее предлагается другой вариант:

«А по иному образу, тыяжде три первые персты сложа во едино, полагаемъ я на чело, обносяще во умѣ нашемъ, яко вознесся на небо и сѣдѣ одесную Бога Отца. А егда полагаемъ тыя персты на чрево наше, поминаемъ, яко паки пріидетъ на землю со славою судити живымъ и мертвымъ, егоже царствію не есть [sic!] конца. А полагающе на правое плече и на лѣвое, поминаемъ, яко праведныхъ поставитъ на право собе [sic!] страны, и речетъ имъ: Пріидите, благословенніи отца моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царствіе. А грѣшныхъ поставитъ ошуюю собе страну, и речетъ имъ: Отыдите от мене, проклятіи, во огнь вѣчныи, уготованный діаволу и аггеломъ его» [85].

Наконец, предлагается и третий вариант толкования:

«И паки по иному указу... полагаемъ же и на десное плече, преносяще и на лѣвое, симъ знаменующе содержати срединою разстоящіяся концы, на немже и распятый насъ ради руцѣ распрострый, и всех языковъ расточенныхъ во всѣхъ странахъ во едино собра» [86].

Приведем теперь возражения старообрядцев, относящиеся к этим толкованиям:

«Во ономъ Софроніевѣ поученіи... несогласно старопечатнымъ и новопечатнымъ книгамъ написано: Три персты полагая на чело, вѣлѣно обносити во умѣ вознесеніе Христово, на чрево же полагая поминати, яко пріидетъ на землю со славою судити, и прочая. А якоже въ старопечатныхъ книгахъ, и въ новопечатныхъ Дамаскина Студита поученіи вѣлѣно сошествіе Христово на землю и воплощеніе его, во ономъ знаменованіи исповѣдовати. Сего во ономъ Софроніевѣ не написано» [87].

«... Собранная разсужденія не согласна зрятся мудрости Софроніевѣ, яже вкратцѣ объявляемъ. Во обношеніи руки, на чело, животъ и оба рама, толкуя таинство, располагаетъ: первыя три персты, сложа во едино, полагаемъ я на чело, обносяще во умѣ нашемъ, яко вознесся на небо; на чрево, яко паки пріидетъ судити на землю; на рамена, праведныхъ одесную стояніе, а грѣшныхъ ошуюю назнаменуетъ. Въ семъ толкованіи два недоумѣнія зрятся: 1. яко нигдѣже такова толкованія видѣхомъ, ниже в' древлеписменныхъ книгахъ, ниже въ древлепечатныхъ, ниже въ новопечатныхъ прежде всего; 2. въ положеніи перстовъ на чело образуетъ вознесеніе Христово на небо, а снитія его на землю прежде не исповѣдавъ. Такожде въ положеніи на пупъ, исповѣдуетъ второе пришествіе Христово; первое же спасительное пришествіе его, претекъ [т. е.: перешагнув, пропустив], неизображено остави, еже зрится всѣмъ святымъ учителемъ не согласно. Ибо святіи богословцы, якоже словомъ исповѣдуютъ, прежде снитіе Бога Слова на землю, и воплощеніе, и прочая; потомъ вознесеніе на небо, таже второе пришествіе, яко

въ Символѣ вѣры: насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія, сшедшаго съ небесъ, и прочая; и восшедшаго на небеса, и сѣдящаго одесную Отца, и паки грядущаго, и прочая. Тако и въ знаменіи крестнѣмъ: сношеніемъ руки съ чела на животъ, снитіе Христово изъявляютъ съ небесе на землю, воплощеніе и прочая; возвожденіемъ руки на правое плече, вознесеніе Христово на небо изъявляютъ, и прочая. Слово же Софроніево не согласно всѣхъ богословцевъ обычаю, не объявляя сошествія съ небесъ и воплощенія, вознесеніе на небо образуетъ. Идѣже бо они первое от отца рожденіе исповѣдуютъ, сіе слово ту вознесеніе являетъ. А идѣже воплощеніе и во адъ сошествіе они исповѣдуютъ, тамо слово сіе вторый приходъ Христовъ являетъ. Но таковая несогласная богоцерковному содержанію вѣщати не есть премудрости Софроніевы» [88].

Как видим, в обоих случаях критика толкований, предложенных в Требнике, сводится к тому, что они недостаточно точно соответствуют Символу веры.

Итак, осенение себя крестным знамением понимается в православной традиции как исповедание веры, которое должно предельно точно выразить богословское, и прежде всего догматическое, содержание православного вероучения: можно сказать, что крестное знамение предстает как символическое выражение богословской истины.

Тем самым правильное начертание крестного знамения оказывается необходимым условием православного вероисповедания: отклонение от принятого способа креститься столь же недопустимо, как отклонение от текста «Символа веры»; такое отношение, в частности, проявилось в расколе русской церкви, когда патриарх Никон предписал креститься не двумя, а тремя перстами: изменение перстосложения привело к вероисповедному конфликту (см. ***Экскурс I***, § **1**, с. 311–315 наст. изд.) [89]. В анонимном «Слове еже о крестящихся», которое читается в русских рукописях начиная с XV в., говорится: «Мнози неразумніи иже не крестообразно крестящеся, но точію

махающе по лицу своему творят крестящеся, а всуе тружающеся. Тому бо маханію бѣси радуются. А еже право креститися, сице есть: первое положити руку на челѣ своем, потом же на персѣхъ, тажде потом на правом плечи, и потом на лѣвом, то есть истинное въображеніе крестному знаменію. Аще кто право крещает лице свое симъ живот'нымъ знаменіемъ, тои никогдаже не убоится ни діавола, ни злаго супостата, и от Господа мзду восприимет. Аще же кто лѣностію или непокореніемъ не исправляет животнаго знаменія крестообразно на лици своем, тои отмещется креста Христова и предастся діаволу»[90]. Не случайно в одном из посланий, приписываемых старцу Филофею (первой трети XVI в.), где о Москве говорится как о Третьем Риме и последнем оплоте православия, первой обязанностью государя объявляется забота о том, чтобы его подданные правильно клали на себя крестное знамение[91].

§ 5. *Различная модальность той и другой традиции. Молитвенный и исповедный смысл начертания крестного знамения: общение с Богом и приобщение к Богу. Крестное знамение как уподобление Христу и облечение в крест*

Как мы видели, движение слева направо при изображении креста может пониматься как движение от мрака к свету, от греха к спасению и т. п. В свою очередь, движение справа налево может пониматься как очистительный ритуал, освящающий человека и ограждающий его от всего греховного. Оба эти момента присутствуют в катехизации, где наряду с благословением, санкционирующим обращение катехумена к Богу, совершались экзорцистские ритуалы, прогоняющие диавола [92], что отвечает отречению от Сатаны при крещении: в самом обряде крещения отрицание от Сатаны непосредственно связано с объединением (вступлением в духовный союз) с Христом [93].

В одном случае крестное знамение призвано выразить стремление человека к Богу и вечной жизни, в другом — торжество Бога над диаволом, победу над смертью. Соответственно, в одном случае крестное знамение предстает прежде всего как м о л и т в а (т. е. акцент делается именно на обращении к Богу), в другом же — как и с п о в е д а н и е или д е к л а р а ц и я (веры), т. е. выражение догматической истины, приобщающей человека к Богу: таким образом выражается причастность Богу, пребывание под его покровительством, что, собственно, и выступает как щит, охраняющий человека от влияния злых сил.

Разумеется, крестное знамение является и тем и другим: в самом этом действии изначально заложен как тот,

так и другой смысл, которые органически сочетаются друг с другом [94]: речь идет именно об акцентах, актуализирующихся в той или иной традиции.

Движение справа налево символизирует приобщение к Богу и, в частности, пребывание с Богом. Человек, который крестится справа налево, как бы принимает позицию Бога, находясь вместе с ним и оказываясь тем самым под его защитой: его правая сторона соотносится с правой стороной самого Бога, и наоборот.

Соотнесение человека, который крестится справа налево, с Богом находит отражение в толкованиях крестного знамения. Так, например, Гвидо да Байсио, архидиакон болонский, мотивирует необходимость креститься таким образом тем, что правая рука Христа была пригвождена к кресту прежде, чем левая (см. выше, § **2.1**, с. 30 наст. изд.): человек, осеняющий себя крестным знамением, уподобляется тем самым Христу распятому. По словам православных богословов, как мы видели, положение руки на правое плечо означает пребывание праведников одесную Праведного Судии (Бога), тогда как положение на левое плечо означает отлучение грешных от праведников и осуждение их на вечные муки, что соответствует картине Страшного Суда, где праведники оказываются по правую руку Праведного Судии, а грешники — по левую руку (см.: Мф. XXV, 33, 41) [95]; равным образом оно отвечает и иконографии Распятия, где, в соответствии с евангельским текстом, Благоразумный Разбойник, покаявшийся на кресте и обретший веру и спасение, изображается справа (по правую руку) от Христа, а другой разбойник, злословивший над Христом и умерший во грехе, — слева (Лк. XXII, 33–43; ср.: Мф. XXVII, 38; Мк. XV, 27; Ин. XIX, 18) [96]. В соответствии с такого рода объяснениями человек, осеняющий себя крестным знамением, принимает перспективу Бога [97].

Подобные объяснения находят соответствие в народных верованиях. Так, в русском народе «твердо держится вера, что ко всякому человеку при его рождении при-

ставляются черт и ангел. Оба они не оставляют его ни на одну минуту: один (ангел), стоя по правую сторону, другой (дьявол) по левую руку... Ангел записывает все добрые дела, дьявол учитывает злые, а когда тот человек умрет, ангел будет спорить с дьяволом о грешной душе его»[98]. Позиция ангела и диавола по отношению к человеку соответствует, таким образом, позиции праведников и грешников по отношению к Богу на Страшном Суде. При таком понимании, разумеется, естественно креститься именно справа налево, а не слева направо.

Такое понимание находит отражение и в полемике православных с католиками. Так, в «Прении Панагиота с Азимитом», византийском антикатолическом сочинении конца XIII в. (между 1274 и 1282 гг.), хорошо известном в Древней Руси[99], католики обвиняются в том, что они крестятся так, как если бы Крест (и, тем самым, Христос) находился вне их: вместо того чтобы облечься в Крест (соединиться с Крестом), они совлекают его (разъединяются с ним). Вот как читается это место в славянском переводе, вошедшем в августовскую книгу Великих Четий-Миней митрополита Макария (середина XVI в.): «И чему не яко же мы крестимся, проображающе истиннаго креста двема персты на глави и на сердци и на правомъ плечѣ и на лѣвомъ в силу его облачимся. Вы же, окаяннiи еретицы, не яко же повелѣша святiи отцы, ино наученiемъ дьяволимъ крестъ въображаете внѣ себѣ — гдѣ подобаетъ облещися въ крестъ, вы же совлачитеся его»[100]. Речь идет в данном случае не только о направлении движения (справа налево или слева направо), но вообще о правильности совершения крестного знамения, т. е. о всей совокупности действий, совершаемых при этом. Именно в этом контексте обсуждается и необходимость креститься справа налево, а не слева направо.

В свою очередь, католические авторы, обосновывая правомерность крещения слева направо, исходят из того, что крестное знамение представляет собой молитвенное обращение к Богу, необходимое для нашего блага; при

таком понимании принципиальное значение имеет не уподобление Богу и не догматическое содержание, вкладываемое в это действие, но непосредственный результат крестного знамения, т. е. то действие, которое оно на нас оказывает. Так, уже упоминавшийся нами Хуан Торквемада, полемизируя с Гвидо да Байсио (который, как мы помним, аргументировал необходимость креститься справа налево тем, что таким образом осуществляется уподобление Христу), писал: «Уместнее завершать крестное знамение на правой стороне, а не на левой. Чтобы доказать это, нужно опровергнуть рассуждение [Гвидо да Байсио]. Он [Гвидо] рассуждает, вопреки следствию из данности: из того, что правая рука Христа первой была прикреплена к кресту, не следует, что оттуда надо начинать знамение креста, который кладется на нас, поскольку в этом случае необходимо иметь в виду не порядок казни, а условие достигнутого блага, или плода, принесенного крестом, или условие природы Божественного лица, именем которого совершается знамение. А поскольку оно [все это] уместнее обозначается правой стороной, как уже было сказано, то уместнее и оканчивать крестное знамение на правой стороне» [101]. То же, в сущности, имеет в виду и Мануил Калека († 1410) — антипаламист, перешедший в католичество и ставший доминиканским монахом, — говоря, что греки крестятся справа налево так, как если бы крестное знамение было не знаком, относящимся к кресту, но самим крестом. Ср.: «Но они [греки] ставят им [латинянам] в вину крестное знамение, [утверждая], что те осеняют им себя наоборот, — как будто почитание и созерцание Животворящего Креста состоят не в силе самого знамения, а в способе его положения. И похоже, они сочтут нужным прежде выяснить, как был изображен [букв.: сколочен или нарисован] видимый крест [имеется в виду крест как физический объект]: если так, как им хочется, они станут ему поклоняться, если же его начертание было начато иначе, т. е слева, то не станут поклоняться, хотя если кто-то

осеняет крестом другого, он начинает горизонтальное движение слева. Что же за преступление и себя осенять так же? И поэтому многие из латинян удивляются: неужели некоторые люди дошли до такой степени невежества, что в самом составе начертания Божественного креста — при том, что вид у него один и тот же, — они видят различие в вере. Сами они [латиняне] не считают, что тут есть разница: по их мнению, достаточно того, чтобы он [крест] был начертан для пользы верующим» (Adversus Graecos, IV. De Crucis signo) [102].

Достаточно показательны в связи со сказанным рассуждения Б. Таннера, бывшего при польском посольстве в Москве в 1678 г., о различии в порядке наложения крестного знамения у православных и католиков. Вот что пишет Таннер: «Крестное знамение [у русских], заметил я, противоположно нашему: они опускают руку с чела вниз, потом [ведут ее] с правого плеча на левое. Почему отличается оно от нашего, я не мог придумать иной причины, кроме той, что, тщательно в большинстве обрядов не согласуясь с католическою церковью, чтобы различаться видимым знаком, они и установили эту форму креста для показания отличия своей веры от других, особенно от католической, к коей они питают врожденную, непримиримую ненависть. Меня постоянно занимало это крестное знамение, пока не представилась наконец возможность увидать попа, шедшего мимо ворот нашего подворья; я и приступил к нему с просьбою сделать крестное знамение. Он сделал его по-своему. Я спросил, почему он делает не такое, как я (каковое сейчас же и сделал). Покачав немного головою, он не ответил ничего. Я дал ему карандаш, чтобы он начертил крест на бумаге. Он провел [его] не справа налево, а слева направо. Я спросил, почему на бумаге изобразил [крест] он иначе, именно слева направо, чем на себе, именно справа налево. Он ответить на это не сумел, с удивлением замотал головою и, смутившись, собрался было уйти. Я удержал его за рукав, чтобы он подождал объяснения, и в середине этих

двух противоположных крестов [см. рисунок] начертив третий, побольше, так ему изложил дело:



Вот на этом среднем кресте висел ведь Христос Господь, наш искупитель? Почему же на кресте справа разбойник приведен был к раскаянию, а на кресте слева — нет? Именно потому, что тот крест, сходный с крестом Христовым, проведенный слева направо, вел к распятому Христу, и потому дьявол к этому кресту подступиться для соблазна не мог, а подступиться к другому мог, потому что он, если провести его сходно с крестом Христовым — слева направо, отходит и отводит от Христа; если же провести его ко Христу Господу справа налево, то он с крестом Христовым несходен и ему противоположен — он изображается (даже на твоем чертеже) не справа налево, а слева направо. Итак, когда вы употребляете такое крестное знамение, противоположное кресту Христову, вы силой его демона отнюдь не отклоняете, а, погруженные со злым разбойником в злобу, даете ему повод к утверждению себя в неправде. Поп, изумленный эти рассуждением, не спуская с меня глаз, отвечал мне по-русски, будучи не в состоянии отразить мой довод: *бридня то речь* (Bridnia to rzecz), т. е. нелепа эта речь, и с тем ушел. Я наблюдал, как он всю улицу качал головою и рассуждал про себя» [103].

Священник, вообще говоря, мог бы ответить на это замечание, что правая для нас сторона креста является левой (по отношению ко Христу, распятому на кресте), а левая — правой; во всяком случае в иконах была принята именно внутренняя ориентация, т. е. правая для зрителя иконы сторона считалась «левой», и наоборот [104]. Такого рода ориентация, ассоциирующаяся с Христом, распятым на кресте, и определила православный порядок крестного знамения. Заметим, что Таннер в своих рассуждениях может ссылаться как на внешнюю, так и на

внутреннюю зрительную позицию, и соответственно, слова *правый* и *левый* могут иметь у него разный смысл: с одной стороны, правое и левое определяется перспективой человека, совершающего крестное знамение, с другой стороны, он говорит о том, что Благоразумный Разбойник, раскаявшийся и обретший веру, находится «справа», а другой, нераскаявшийся разбойник — «слева»; при этом имеется в виду правая и левая сторона по отношению ко Христу, а не по отношению к внешнему наблюдателю.

§ 5.1. *Особые случаи: осенение себя крестом слева направо в рамках православной традиции*

Замечательно, что в тех случаях, когда православный человек, осеняющий себя крестным знамением, ощущает себя именно предстоящим Богу (а не принимающим его позицию), т. е. когда подчеркивается момент общения с Богом, он может изображать крест слева направо (подобно тому, как это делают католики или монофизиты). Так, при помазании елеем на утрене в православном богослужении (на полиелейных службах) священник сначала мажет крестообразно свое чело, а затем наносит крест на чело всех остальных молящихся. Обычно при этом порядок нанесения креста соответствует порядку, принятому при совершении крестного знамения в православной традиции: священник на своем челе чертит крест справа налево (и это соответствует тому, как он крестится), а на челе другого человека — слева направо (и это отвечает тому, как он действует при благословении). Однако некоторые священники мажут свое чело не справа налево, а слева направо (и таким же образом мажут чело других людей), мотивируя это тем, что помазание исходит от Господа [105]. Иначе говоря, они действуют так, как если бы не сами они изображали на себе крест, но Господь осенял бы их крестом: изображая крест на своем челе таким образом, священник в сущности подчеркивает, что

он находится в том же положении по отношению к Господу, что и другие люди, чело которых от лица Господа он мажет елеем.

Нечто подобное наблюдается и в старообрядческой практике: у старообрядцев есть обычай окунать два пальца (именно те, которыми совершается крестное знамение) в лампаду, стоящую перед иконой, и после этого чертить маслом крест на своем челе. Замечательно, что крест при этом может чертиться слева направо, и мотивировка этого, пусть неосознанная, представляется совершенно ясной: человек, действующий таким образом, как бы воспринимает благословение от иконы, перед которой он находится [106].

В обоих случаях человек осмысляет себя находящимся пред лицом Бога, обращенным к Богу, — и такое положение обусловливает мену правого и левого.

§ 6. *Почему в католической церкви возобладал обычай креститься слева направо?*

Итак, в одном случае (когда крестятся слева направо) имеется в виду обращение человека к Богу, в другом (когда крестятся справа налево) — обращение Бога к человеку; в одном случае человек оказывается активной, в другом — пассивной стороной. У католиков, которые крестятся слева направо, крестное знамение исходит от нас: человек является субъектом действия. У православных оно исходит от Бога: человек является объектом действия.

Аналогичное различие в восточном и западном обряде прослеживается в сакраментальных формулах — в частности, в формуле, которая произносится при крещении. Если католический священник произносит «Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» («Я крещаю тебя во имя Отца и Сына и Святаго Духа»), то православный священник говорит при этом «Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (или, соответственно, по-славянски «Крещается раб Божий во имя Отца и Сына и Святаго Духа»): в одном случае действие осуществляется человеком — священнослужителем, который имеет специальные полномочия, полученные от Бога, в другом случае подчеркивается объективный момент происходящего, не зависящий от действий человека; можно сказать, что в одном случае действие исходит от человека (уполномоченного свыше действовать таким образом), в другом — непосредственно от Бога [107]. Иными слова-

ми, в одном случае выражается отношение между посвященным и посвящаемым (в частности, между катехизатором и катехуменом или между священнослужителем и простецом), в другом — между человеком и Богом [108].

Это различие стало одним из пунктов взаимных обвинений православных и католиков. Так, в частности, Константин (Кирилл) Стилб в антикатолическом трактате, написанном около 1204 г., обвинял католиков в том, что «они не говорят, как мы: „Крещается раб Божий, такой-то, во имя Отца и Сына и Святаго Духа“, совершая три погружения, но говорят при одном лишь погружении: „Крещаю такого-то во имя Отца и Сына и Святаго Духа“» (Τὰ αἰτιάματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας..., § 22) [109]; о том же говорится и в «Прении Панагиота с Азимитом» конца XIII в., ср. в славянском переводе: «И не глаголете, егда крещаете и [отроча]: „Крещается рабъ Божій, Иванъ или Марія, во имя Отца и Сына и Святаго Духа“. Но глаголете: „Се есть от мира Христа моего, и азъ тя крещаю“. И твориши самъ себе Бога» [110]. Позднее этот вопрос возникает в Москве в 1644–1645 гг. в связи с предполагаемым браком датского королевича Вальдемара с царевной Ириной Михайловной, когда необходимо было решить, возможно ли бракосочетание без предварительного перекрещивания королевича, и когда, соответственно, возникла дискуссия относительно правильности католического и лютеранского крещения. В контексте этой дискуссии было заявлено: «... У них тако попы говорят в крещении их: „Аз тебя крещаю“, и в том их явная ложь... Да Матюши же попа ложь [имеется в виду пастор Матвей Фельгабер, находящийся при королевиче Вальдемаре, участник прений о вере]: везде в своем списании писал, егда крестити человеки: „Аз тя, глаголет, крещаю“, и творит себя Богом» («Обличение на писмо литовскаго посла...») [111]. Халкидонский митрополит Даниил писал по этому поводу царю Михаилу Федоровичу: «... И еще попы их, стоя в амвоне, и рекут: „Крещаю яз тебя во имя Отца и прочих“, а внизу отрок окропляет младенца. А в

нашей восточной церкви тако не подобает, а подобает крестити младенца погружати и нарекати: „Крещаетца раб Божий во имя Отца и Сына и Святого Духа“; сам иерей погружает, а не иной. А они по своему сотворяют, и то их крещение не в крещение» («Перевод з греческой грамоты, что писал ко государю царю и великому князю Михайлу Федоровичу всеа Русии халкидонский митрополит Данил...») [112].

На Западе этому различию не придавалось значения вплоть до 1231 г., когда против греческой формулы выступил папа Григорий IX [113]; 12 ноября 1231 г. папа писал Марину, архиепископу Бари, что греки, поскольку они употребляют такую формулу, не могут считаться крещенными и должны быть перекрещены: «На твой вопрос кратко отвечаем, что греки, которые были крещены кем-либо с использованием словесной формулы „Крещается такой-то во имя Отца и Сына и Святого Духа“, не являются крещенными, поскольку не были крещены согласно евангельской формуле [ср.: Мф. III, 11, 16–17; Мк. I, 8, 10–11; Лк. III, 16–17, 22; Ин. I, 26, 32–34]; поэтому мы предписываем крестить их заново с применением слов „Я крещаю тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа“» [114]. В 1272–1274 гг. Джироламо Масчи (Girolamo Masci), будущий папа Николай IV (1288–1292), отправленный в Константинополь для подготовки II Лионского собора (1274 г.), составил список греческих заблуждений («Litterae ad concilium transmissae de errore Graecorum...»), служащих препятствием для унии с греками (которая должна была быть провозглашена на предстоящем соборе); среди прочих заблуждений отмечалось: «Там, где мы говорим: „Я крещаю тебя“, они говорят: „Крещается Петр или Иоанн“» [115].

Сходное различие между западным и восточным обрядом прослеживается в форме отпущения грехов на исповеди. Католический священник произносит разрешительную формулу от 1-го лица: «Absolvo te a peccatis tuis» («Разрешаю тебя от твоих грехов»): так же, как и при крещении, он предстает как непосредственный исполни-

тель таинства — как тот, кто обладает апостольскими полномочиями «вязать и решать» (ср.: Мф. XVI, 19, XVIII, 18; Ин. XX, 23); его слова имеют тем самым перформативный характер [116]. Между тем в православной церкви, где чинопоследование исповеди обнаруживает вообще значительное разнообразие, разрешительная формула, строго говоря, не является обязательным компонентом исповеди. Она может и вовсе отсутствовать: священник молится, призывая Господа отпустить грехи кающегося и примирить его с церковью, и само прочтение соответствующих молитв служит в этом случае отпущением грехов (т. е. выполняет функцию разрешительной формулы) [117]. Если разрешительная формула все же произносится, она, как правило, отличается от католической (за одним исключением, о котором мы скажем ниже): так же, как и в случае крещения, подчеркивается объективный момент происходящего, не зависящий от действий человека, — священник констатирует, что Господь отпускает грехи кающегося, сам же он выступает в роли посредника между Богом и кающимся человеком.

Итак, если в католической церкви священник выступает от имени Бога как лицо, наделенное специальными полномочиями, то в православной церкви отпущение грехов осуществляется непосредственно самим Богом, а не от имени Бога — через священника, а не самим священником; можно сказать, что католический священник выступает как полномочный представитель Бога, а православный священник — как посредник между Богом и человеком. Так, в частности, православный священник может выступать как лицо, которое берет на себя грехи кающегося и отвечает за них перед Богом, ср.: «Приемлет его иерей за десную руку и положит ю на свою выю, глаголя ему сице: „Бог, чадо, простит тя и прощает и есть и уже прощен еси в сей час во всех сих реченных тобою согрешениих, и в сей век и в будущий, и к тому же не истяжет Бог от тебе твоих согрешений, но от моей

выи и руки“. Посем отнимает руку его от своей выи» [118]. Православный священник может произносить разрешительную формулу и от 1-го лица, подобно тому, как это делают католики, но — в отличие от католиков — этому непосредственно предшествует упоминание Христа, отпускающего исповеданные грехи: именно это и является сакраментальной частью разрешительной формулы, тогда как прощение священника предстает как дополнительный (и, вообще говоря, не обязательный) момент разрешения от грехов. Так, он может произнести, например: «Чадо, прощает тя Христос невидимо, и аз благословляю и прощаю тя в сем веке и будущем» [119], ср. также: «Прости, чадо, прощает тя Христос невидимо и аз грешный» [120], и т. п. Слова «прощает тя Христос невидимо» соответствуют при этом увещанию, которым обыкновенно начинается исповедь: «Се, чадо, Христос невидимо стоит, приемля исповедание твое, не устыдися, ниже убойся и да не скрыеши что от мене...» [121].

Исключением к сказанному является разрешительная формула, принятая в настоящее время в русской православной церкви (новообрядческой), которая обнаруживает несомненную близость к католической разрешительной формуле. После прочтения молитвы «Господи Боже спасения рабов твоих...» священник произносит следующий текст: «Господь и Бог наш Иисус Христос благодатию и щедротами своего человеколюбия да простит ти, чадо (имярек), вся согрешения твоя; и аз недостойный иерей властию его [Христа], мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, аминь» [122]. Формула эта объясняется католическим влиянием [123]: она появляется при издании московского Требника 1671 г. (при патриархе Иоасафе II) [124] и восходит к Требнику Петра Могилы 1646 г., составленному с привлечением католических источников [125]. Н. С. Суворов полагал, что данный текст был переведен непосредственно с латыни и попал в Требник Могилы из какого-то католического источника [126], однако такое пред-

положение не обязательно: как кажется, эта формула объединяет молитвенное обращение к Богу, характерное для православной традиции, и отпущение грехов самим священником, принятое в традиции католической; само стремление к объединению православной и католической традиции отвечает позиции Петра Могилы, и соответствующий текст в принципе может быть продуктом его собственного творчества.

На различие между восточной и западной традицией исповеди обращал внимание уже Якоб Гоар: как отмечает Гоар, на Востоке принята «просительная (deprecativa)», т. е. молитвенная формула отпущения грехов, тогда как на Западе принята формула «декларативная и судейская (indicativa et iudicativa)». У западного богослова, отмечает Гоар, «молитвы, читаемые греками при совершении таинства покаяния, вызывают сомнение: заключают ли они в себе и выражают ли силу таинства, — в виду того, что слова молитвы не представляют разрешительной формулы в собственном смысле... Мне известно, что некоторые латинские священники, движимые более робкою и скрупулезною совестью, чем ясным и полным светом знания, кающихся, приходящих к ним для исповеди из церкви греческой, ставили в величайшее затруднение, заставляя их снова исповедовать грехи, уже исповеданные греческим священником, как еще не отпущенные, откуда возникает соблазн, якобы у греков нет таинства покаяния и грехи остаются без отпущения...» [127]. Отношение католических священников, отказывающихся признавать действенной православную форму отпущения грехов, ближайшим образом соответствует при этом отношению папы Григория IX к православной форме крещения (см. выше).

Сам Гоар считает такого рода сомнения в действенности православной исповеди ни в коей мере не оправданными: он указывает, что «в латинской церкви древняя форма таинства покаяния или абсолюции была составлена из просительных (молитвенных) слов, и декларатив-

ная и судейская, так сказать, формула „absolvo te a peccatis tuis“ едва ли старше четырех веков... Сама по себе просительная (молитвенная) формула не исключает, а напротив, содержит в себе действие служителя и таким образом может быть сведена к декларативной (indicativa); точно так же как и декларативная имплицитно испрашивает кающемуся милосердие Божие...» [128]. Таким образом, указанное расхождение появляется в результате эволюции католического обряда (после окончательного размежевания западной и восточной традиций).

Итак, в известном смысле крещение слева направо отвечает духу католической традиции. Это может служить объяснением того, почему в западной церкви в конце концов возобладал именно такой способ изображения крестного знамения.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ I

[1] Показательно в этом плане, что в индоевропейских языках имеется общий корень для обозначения правого (*deks-), но не восстанавливается корень со значением левого: обозначение левого было табуировано, и поэтому в разных языках это понятие обозначается различным образом. Ср. ниже (с. 71 наст. изд., примеч. **5**) об эвфемистических обозначениях левого в греческом.

О семантических ассоциациях слов со значением ‘правый’ и ‘левый’ в языках мира см. вообще: Шайкевич, 1960.

[2] Приоритет правой стороны может быть эксплицитно выражен в обрядовом действии. См., например, чин поставления епископа 1423 г.: «Таже святитель сядеть на своемъ престолѣ съ епископы. Новопоставляемаго же приводить книгохранитель къ въсходомъ и даже до митрополита, такоже имѣя руку правую на главѣ его, и приведеть к митрополиту, новопоставляемый же цѣлуеть десное колѣно митрополиче, таже руку его десную, лежащу на десномъ колѣнѣ, потомъ десное лице [т. е.: правую щеку], и тако отступивъ, сходитъ долѣ съ полатъ, хартофилаку имѣющу десную руку на главѣ его, и пришедъ къ десной странѣ, идѣже сѣдять епископи, и цѣлуетъ ихъ отъ пръваго и до послѣдняго, и потомъ къ лѣвой странѣ, такожде творя» (РИБ, VI, № 52, стлб. 455–456 первой пагинации). Затем после поставления «Книгохранитель же или архидіаконъ... поемше новопоставленаго, приводить внутрь; и вшедъ въ двери, покланяется митрополиту... и приступивъ къ митрополиту, цѣлуеть десное колѣно митрополиче, таже руку его десную, лежащую на колѣнѣ... епископы десныя страны по ряду, потомъ лѣвыя страны» (стлб. 462–463). То же: ААЭ, I, № 375, с. 471, № 184, с. 159). В других чинах, где эта церемония представлена менее выразительно, говорится, что ставленник целует «десную страну лица» или «десную ланиту» (АИ, IV, № 1, с. 3, 5, 9). Ср. русское диалектное выражение *в правую ногу падать* ‘обращаться с просьбой’ (СРНГ, XXXI, с. 62).

Ср. предписания в латинском обряде: «Когда священник подходит к престолу, стоя перед нижней ступенькой, он обнажает голову правой рукой; ... поднимается к середине престола, на-

чиная подъем с правой ноги...» («Cum sacerdos pervenerit ad altare, stans ante infimum gradum, caput manu dextra detegit; ... ascendit ad medium altaris, ascensum cum dextro pede incipiens...» — De Herdt, I, с. 274, § 202). Обычай подходить к престолу, ступая правой ногой, нашел отражение в немецкой поговорке: «Beim Militär tritt man links an, beim Altar rechts». Эта традиция восходит к античности: так, например, у Петрония входящих встречают предупреждением: «dextro pede» (Satyricon, 30 — Petronius, 1956, с. 44; Петроний, 1924, с. 77), тогда как у Апулея «sinistro pede» означает ‘в недобрый час’ (Metamorphoses, I, 5 — Apuleius, I, с. 12; Апулей, 1959, с. 103); она отразилась и в выражении *встать с левой ноги*. См.: Dölger, 1929–1960, I, с. 236–240.

[3] То же относится к противопоставлению верхнего и нижнего, переднего и заднего. Так, например, мы можем говорить о верхнем и нижнем, соотнося эти понятия с восприятием неба и земли, которое определяет абсолютные представления о высоте; вместе с тем мы можем говорить о верхней или нижней части человека независимо от его положения в пространстве. Совершенно так же при заданном направлении движения переднее соотносится с линией горизонта, и вместе с тем дифференциация переднего и заднего может определяться по отношению к человеку, какое бы место он ни занимал в пространстве.

Правое, переднее, верхнее — и, соответственно, левое, нижнее, заднее — предстают вообще как взаимосвязанные понятия. Показательна в этом отношении символика изображений Распятия. Так, в католической традиции ноги Христа на кресте изображаются прибитыми одним гвоздем; при этом правая нога Христа всегда показана поверх левой (см.: Lurker, 1980, с. 95). Между тем на православных изображениях Распятия правая нога Христа несколько приподнята вверх, и это отражается на форме так называемого восьмиконечного креста с косой нижней перекладиной, правая часть которой оказывается поднятой (под правой частью имеется в виду правая сторона по отношению к Христу, представляемому на кресте, т. е. левая для зрителя, смотрящего на крест). См. о восьмиконечном кресте ниже, ***Глава III***, § **1**, с. 262–263 наст. изд., примеч. **40**.

[4] Мену правого и левого принято ассоциировать с зеркальным отражением, хотя, строго говоря, дело обстоит прямо противоположным образом: в зеркале как раз не происходит мена правого и левого — в ситуации, когда мы психологически ожидаем этого. В самом деле, когда я смотрю в зеркало, я вижу человека, который

обращен ко мне и который был бы точным моим подобием, если бы моя правая сторона соответствовала его левой, и наоборот; однако правое отражается в зеркале именно как правое, а левое — как левое. Таким образом, зеркальное отражение соотносится с образом двойника, у которого правое было бы на месте левого, и наоборот. На самом деле мы видим в зеркале простую проекцию фигуры, и только ассоциация с воображаемым двойником заставляет нас говорить о мене правого и левого. Такая ассоциация не возникает, между тем, когда мы видим свою тень, и соответственно, в этом случае не является и мысль о мене правого и левого.

Таким образом, представление о мене правого и левого в зеркале восходит, по-видимому, к архаическому представлению о том, что в зеркальном отражении перед нами предстает наш двойник.

[5] Слово ἀριστερός (букв. ‘лучший’, ср. ἄριστος ‘наилучший’, превосх. степень от ἀγαθός) выступает при этом как эвфемизм; точно так же и греч. εὐώνυμος ‘славный, обладающий хорошим именем’ может выступать в значении ‘левый’ (см.: Liddel & Scott, 1996, с. 240, 740).

У авгуров левая сторона могла считаться благоприятной и, соответственно, правая — неблагоприятной (см.: Glare, 1983, с. 1170; Dölger, 1918, с. 37–38; Lurker, 1980, с. 98; ср. у Плиния, Naturalis historia, II, 142 — Plinius, I, с. 279–280), что может быть связано с представлением о перевернутости потустороннего мира (см.: Успенский, 1985/1996). Эта разница значений могла приводить к недоразумениям: так, выражение *numina laeva* у Вергилия в «Георгиках» (IV, 7) понималось Авлом Геллием (Noctes atticae, V, 12) как ‘враждебные божества’ (Gellius, I, с. 416), а Сервием — напротив, как ‘благоприятные’ (Servius, III/1, с. 321, ср. в этой связи его комментарий к «Энеиде», II, 54, 693: Servius, I, с. 224, 320); автор благодарен М. М. Сокольской за указание на этот пример.

[6] Оба значения отразились в фр. *droit*, исп. *derecho*, итал. *diritto*, восходящих к *directus*, а также в англ. *right*, связанном с *rectus*, откуда *directus*; ср. также русские выражения *Боже правый*, *право слово*, где *правый* означает ‘правильный’. Характерным образом рус. *право*, фр. *droit*, исп. *derecho*, итал. *diritto*, англ. *right*, нем. *Recht* имеют значение ‘закон’ (ср. также древнерус. *правьда* с тем же значением). Ср. немецкую поговорку: «Die rechte Seite ist die richtige Seite».

[7] Ср. в этой связи противопоставление *правды* и *кривды* в русском языке. Об исходном значении слова *правда* и противопоставлении *правды* и *истины* см.: Успенский, 1994, с. 191–193.

[8] Этому сближению способствовало, по-видимому, взаимное влияние церковнославянского и русского языков. Следует иметь в виду, что слово *десный* принадлежит церковнославянскому языку, тогда как слово *правый* представлено как в русском, так и в церковнославянском языке. Соответственно, оппозиция *десный — правый* может восприниматься как стилистическое противопоставление (ср.: Успенский, 2002, с. 370 сл., § 14.3).

[9] «Dii laevi, deae laevae sinistrarum tantum regionum sunt praesides et inimici partium dexterarum. Quod quanam istud ratione dicatur quove animi sensu, neque ipsi nos adsequimur nec a vobis confidimus posse in aliquam lucem communis intelligentiae perduci. Iam primum enim mundus ipse per se sibi neque dexteras neque laevas neque superas regiones neque imas neque anticas habet neque pasticas... Itaque cum dicimus: dextera haec regio est et illa laeva, non ad mundi habitum dicimus qui sui simillimus totus est, sed ad positionem nostram situmque revocamus, qui informati sic sumus, ut alia dextera, alia in nos dicantur esse laeva: quae tamen haec ipsa que laeva appellamus et dextera, in nobis nihil habent perpetuum, nihil fixum, sed prout nos casus atque eventus conlocaverit temporis, ita nostris sumunt ab lateribus figurationes. Si orientem solem respexero, cardo mihi frigoris et septentrio fit laevus: in quem si ora traduxero, erit mihi sinister occasus, qui ab sole posterganeus habebatur. Rursus vero si iecero plagam in occiduam lumina, in vocabulum sinistri auster et meridies transit: in quam si me partem necessaria temporis circumegerit ratio, fit ut oriens laevus inmutata corporis conversione dicatur. Qua ex re poterit facillime recognosci, neque dextera, neque laeva natura esse ulla sed positionibus, sed temporibus, sed prout nostri corporis habuerit se situs rerum ad circumstantiam collocatus» (Arnobius, 1875, с. 144–145; ср.: PL, V, стлб. 1011–1012; Arnobius, II, с. 378–379; Арнобий, 1994, с. 208–209).

В дошедшей до нас рукописи стоит: «dii laevi et laeva»; некоторые исследователи читали это место как «dii laevi a laeva», однако принятым чтением является «dii laevi, deae laevae» (ср.: Arnobius, II, с. 546, примеч. 32). Ср.: «dii laevi et laevae» (PL, V, стлб. 1011). Ср. уже упоминавшееся нами выражение *numina laeva* у Вергилия («Георгики», IV, 7); см. выше, с. 71 наст. изд., примеч. **5.**

[10] См.: Weinreich, 1909, с. 40–41; Dölger, 1918, с. 39; ср.: Usener, 1948, с. 355. Платон («Законы», 717b) относит к олимпийским богам «все нечетное, первичное и правое», тогда как к богам подземным относится, наоборот, «все четное, вторичное и ле-

вое» (см.: Платон, III/2, с. 190). Таким образом, противопоставление правого и левого соотносится с противопоставлением верхнего и нижнего.

[11] Положение Бога в пространстве не эксплицировано и может, вообще говоря, пониматься по-разному. Так, могут считать, что Бог находится на небе или на востоке (что отражается в обыкновении молиться на восток или взирая на небо, ср. ниже, с. 93 наст. изд., примеч. **57**; см. также ***Глава III***, § **2.2**, с. 240–245 наст. изд.); равным образом может считаться, что Бога нельзя определить в пространстве (см.: Vogel, 1960, с. 447, примеч. 2; Vogel, 1962, с. 67, примеч. 2). Ясно, однако, что в любом случае именно Бог является точкой отсчета: в частности, он задает координаты аксиологического пространства.

Гуго Викторианец (Hugo de Sancto Victore, † 1142) в толковании на Послание ап. Павла к Ефесянам решительно выступает против какой бы то ни было связи выражения «одесную Отца» с положением Бога в пространстве: «В о п р о с. Бог есть Дух [ср.: Ин. IV, 24], он не ограничен телесной формой, ни заключен в нее; каким же образом говорится, что Сын сидит одесную Отца, если у Отца нет ни правой, ни левой стороны, поскольку у него нет тела? Р е ш е н и е. Правой стороной Бога в Священном Писании означается вечное блаженство, иногда равенство Божественной природе, иногда власть судить. Христос же пребывает одесную Отца, поскольку равен в величии Отцу и поскольку „Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну“ [Ин. V, 22]. Итак под правым у Бога, будь то рука, палец, глаз, ухо и т. п., не должно пониматься ничего телесного, но все должно пониматься в духовном смысле» («Q u a e s t i o. Deus spiritus est, nec corporis forma finitur, vel concluditur: quomodo ergo dicitur Filius sedere ad dexteram Patris, cum Pater non habeat latus dextrum vel sinistrum, quia non habet corpus. S o l u t i o. Per dexteram Dei in sacra Scriptura quandoque significatur aeterna beatitudo, quandoque aequalis divinae naturae, quandoque judicaria potestas. Est enim Christus ad dexteram Patris, quia in Patris majestate manet aequalis, et quia „Pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio“. Per dexteram ergo Dei vel per manum, vel brachium, vel digitum, vel oculum, vel aurem, et similia, nihil corporale debet intelligi, sed totum spiritualiter» — PL, CLXXV, стлб. 569); относительно различного понимания данной фразы — буквального или метафорического — см. вообще: Deitmaring, 1969, с. 278. На Руси во второй половине XVII в. этот вопрос явился предметом полемики между пустозерскими узниками — протопопами Авва-

кумом и Лазарем, с одной стороны, и диаконом Федором Ивановым, с другой. Так, диакон Федор говорит в Послании к сыну Максиму (1678–1679 гг.): «Помышлял он, Лазарь, и глаголал со мною плотским смыслом, чаял по вочеловечении седение Христово одесную Отца...»; «И местом Божества не описую аз, но везде Бога быти существом исповедую невидимо и непостижимо» (Титова, 2003, с. 135, 232; Субботин, VI, с. 107).

[12] Молдован, 1984, с. 89, л. 182а.

[13] Князевская и др., 1971, с. 202, л. 111г.

[14] Смирнов, 1909, прилож., с. 04 (относительно вероятного авторства Феодосия Васильева см. там же, с. 85). Книга пророка Ионы была особенно хорошо известна, поскольку читалась на литургии Великой субботы.

Выражение *разумѣти десница и шюица* отразилось, по-видимому, в известных словах кучера Селифана, обращенных к деревенской девчонке, в гоголевских «Мертвых душах» (гл. III): «не знает, где право, где лево! ... Эх ты, черноногая!» (Гоголь, V, с. 59).

[15] Пам. старообр. письм., 2000, с. 131.

[16] Simeon Polockij, I, c. 25.

[17] Относительно сирийцев (якобитов) см.: Khouri-Sarkis, 1958; ср. свидетельство несторианского епископа Илии Гевери конца IX в., которое мы цитируем ниже (с. 78 наст. изд., примеч. **24**), а также Димитрия, митрополита кизического, начала X в. (Ralles & Potles, IV, c. 407; Max. Bibl., XII, c. 814; Кормчая, 1650, л. 294 об.–295, гл. 39; Каптерев, 1913, с. 81–82; Голубинский, II/2, с. 472, примеч. 1; Голубинский, 1905, с. 160, примеч. 1); см. еще: Cotelier, III, c. 508; Attwater, 1937, c. 278. Относительно коптов см., в частности: Basilios, 1991. Нашими сведениями об эфиопской традиции мы обязаны г-ну Абрахаму Хадгу (Abraham Hadgu).

В настоящее время все монофизиты крестятся слева направо, однако имеются сведения о том, что в свое время армяне крестились справа налево (см.: Khouri-Sarkis, 1958, c. 496).

[18] См. об этом, в частности, у Илии Гевери (см. ниже, с. 78 наст. изд., примеч. **24**). Мы пользовались также информацией, полученной от о. Давида Роела (David Royel), священника ассирийской (несторианской) церкви.

[19] В дальнейшем, говоря о благословении, мы будем иметь в виду прежде всего осенение крестным знамением человека; аналогичное действие может производиться в отношении какого-либо предмета, а также животного. При этом может подразумевать-

ся благословение как в положительном смысле (преподание благодати, исходящей от Бога), так и в отрицательном смысле (экзорцистские действия, ограждающие от влияния злых сил). Таким образом мы употребляем слова *благословлять*, *благословение* и т. п. во всех случаях, когда крестное знамение не относится к тому, кто совершает это действие.

[20] Ср. в этой связи у митрополита Киприана в ответах игумену Афанасию 1390–1405 гг.: «Мірянина священника [т. е. белого священника] погрести сице: измывъ его и въ срачицу нову оболокъ, и въ свиту такоже, таже и во стихарь и петрахиль и фелонь, лице же и главу покрывъ завѣсомъ, и тако пѣвъ надъ нимъ и въ гробъ положивъ, таже вина мало съ масломъ древянымъ смѣсивъ, преливаетъ священникъ крестаобразно отъ главы первое, таже у ногу, потомъ же отъ десна, таже лѣвую сторону» (РИБ, VI, № 32, стлб. 245 первой пагинации). Священник совершает при этом то же крестообразное движение, что и при благословении (осенении крестным знамением): он кладет крест слева направо для себя, но справа налево по отношению к покойнику. При этом говорится, что крест кладется справа налево — «от десна» на «левую сторону», т. е. отсчет производится от того, по отношению к кому производится действие, а не от того, кто его производит. В чине поставления епископа 1645–1652 гг. читаем: патриарх в Крестовой палате «въземъ кацѣю, еже есть ручное кадило, и ѳиміанъ, и кадитъ святыя иконы, таже епископовъ сущихъ о десную страну, таже о лѣвую страну...» (АИ, IV, № 1, с. 3; ср. также соответствующее указание в чине 1423 г., см.: РИБ, VI, № 52, стлб. 447 первой пагинации); при этом имеется в виду, видимо, правая или левая сторона не самого патриарха, а епископов, находящихся перед ним и обращенных к нему лицом.

[21] Испанский автор начала XIII в. — Лука, будущий епископ тудентский (туйский), о котором мы говорим в § **2.1** (с. 29–30 наст. изд.), — специально обсуждает вопрос: почему, когда мы крестимся слева направо, мы не меняем движения руки при благословении, осеняя крестом другого человека, — ведь получается, что осеняя себя, мы оканчиваем крест на своей правой стороне, а осеняя другого человека, мы оканчиваем крест на его левой стороне. Луке приходится объяснять, что это никак не противоречит тому, что мы должны желать ближнему всяческой пользы и ни в коем случае не должны совершать по отношению к нему ничего левого, т. е. неблагоприятного. Говоря о том, что каждое дело должно быть устремлено, во-первых, к славе Господа, во-вторых,

к пользе своей души и, в-третьих, к процветанию ближних, он замечает: «Кажется, что мы изображаем именно это, когда, осеняя крестным знамением других, стоящих к нам лицом, заканчиваем знамение с нашей правой, а их левой стороны, ведь мы же не должны творить ничего левого (неблагоприятного) по отношению к другим, с тем чтобы быть им полезными. По совести и вере мы должны дать все, что можем, для пользы ближнего. С этой целью, когда мы совершаем крестное знамение, поскольку это действие исходит от нас, мы ведем руку от нашей левой стороны к нашей правой — осеняем ли мы себя самих или других, — с тем чтобы наше действие окончилось на правой стороне» («Ordo rerum deposcit, ut qui boni operis quidquam intendit agere primo ad laudem Dei. Secundo ad utilitatem animae suae. Tertio ad profectum proximi intentionem elevet, et in opere ipso ordinata caritate dirigatur, ut ita bonus sit proximo, quatenus ipse non separetur à Deo. Quod figurare videmur, quando alios consignantes in facie ad nostram dexteram, et eorum sinistram crucis signum finimus, nihil enim sinistri operis agere debemus, ut aliis prodesse possimus. Sed fidei et operum in nobis honestate servata debemus proximorum utilitatibus inservire. Unde cum facimus signum crucis quia procedit à nobis consignationis opus de sinistra nostra ad dexteram manum ducimus, sive nos, vel alios consignamus, ut actio nostra fine dextero terminetur» — De altera vita, II, 18, см.: Lucas de Túy, 1612, с. 129; Max. Bibl., XXV, с. 233). Итак, принципиально важным с точки зрения Луки представляется оканчивать крестное знамение на правой стороне, но при этом принимается во внимание исключительно точка зрения субъекта действия, которая распространяется и на объект действия. Сходным образом папа Иннокентий III подчеркивал, как мы увидим, что те, кто крестятся слева направо, «в первую очередь [поступают так] для того, чтобы крестить себя и других одним и тем же образом» (см. § **2.1**, с. 26 наст. изд.).

[22] См., в частности, такого рода объяснение у папы Иннокентия III, а также у Иоанна Белета, Сикарда, епископа кремонского, Дуранда, епископа мендеского, Луки, епископа тудентского, — в пассажах, которые мы цитируем в § **2.1** (с. 26–30 наст. изд.).

Соответственно, например, сирийский (якобитский) автор XIII в. (Иаков бар Шакко) уподобляет крестное знамение греков, когда крест кладется справа налево, с движением от света к тьме (см.: Khouri-Sarkis, 1958, с. 496).

[23] Ср. в этой связи анонимное «Слово еже о крестящихся», которое мы цитируем в § **4** (с. 52–53 наст. изд.). В Большом катехи-

зисе Петра Могилы говорится: «егда знаменіемъ честнаго креста знаменаемъ себе самыя, тогда діаволъ, поразумѣвая яко Христосъ Господь на немъ пригвоздися, спасенія ради нашего и за изгубленіе демонскія силы, не можетъ стояти присущъ, нижѐ терпети силы креста, но бѣжитъ от насъ, к' тому не искушаетъ» (Петр Могила, 1696, с. 43, вопросо-ответ 50); Петр Могила ссылается при этом на Кирилла Иерусалимского; вероятно, это вольный пересказ «Огласительных поучений», IV, 14 (PG, XXXIII, стлб. 471; Кирилл Иерусалимский, 1822, с. 67; Кирилл Иерусалимский, 1855, с. 58).

«Книга о вере...», изданная в Вильне ок. 1596 г., в главе «О крестѣ, для чого знаменаем лице свое крестаобразно рукою» так объясняет происхождение и значение крестного знамения: Бог «през пророка Исаію мовил: „Работающим мнѣ прозовется имя ново“ [ср.: Ис. LXII, 2]. И то так естъ: ото бо есмо названи именем новымъ хрістіяне. И якъ реклъ през' того же Исаію до новыхъ работниковъ своих: „И прійдутъ и узрятъ славу мою, и оставлю на нихъ знаменіе“ [Ис. LXVI, 18-19]. Такъ и учинилъ: оставилъ знаменіе честнаго креста, о котором предвидячи духомъ святымъ другій пророкъ... мовилъ: „Далъ еси боящимся тебе знаменіе еже убежати от лица луку“ [Пс. LIX, 6]. То естъ, якъ о томъ вси святые наслѣдницы апостол'скіе свѣд'чатъ, боящим'ся его, вѣрнымъ и правымъ христіяном дал крестъ, которим абы знаменаючи лица свои, убѣгали от лица луку, то естъ от всякого навѣту и козни бѣсов'ское, которою уязвляютъ безпрестани сердца вѣрныхъ лукавые духове, завидуючи прагнучим чисто и богоугодно жити. Про то ж мовят святые: кгды злый помыслъ приходитъ, ал'бо приводитъ тя къ греху, перекрести лице свое и призови распен'шася на крестѣ, мовячи: „Господи Ісусе Христе Боже нашъ, помилуй мя“. И такъ удалится от тебе помыслъ лукавый и змоцнитъ тя в' горяч'шой любви Хрістовой, и покажетъ тя быти правымъ христіяниномъ единое соборное апостольское церкви» (Книга о вере, 1596, тетр. 6, л. 5 об.–6 об.; ср. переиздание: Книга о вере, 1620, ч. II, с. 66–67); статья о крестном знамении («О кресте, для чего знаменаем лице свое крестообразно рукою» или «Како лице свое крестити крестообразно») неоднократно воспроизводилась затем в церковнославянском переводе (см. ниже, с. 100 наст. изд., примеч. **77**). Характерным образом функция крестного знамения сводится именно к функции защиты, ограждения.

[24] Несторианский епископ Илия Гевери († не ранее 905 г.), объясняя, почему монофизиты (якобиты), с одной стороны, и несториане и православные (он называет их мелхитами), с другой,

крестятся по-разному, писал: «То, что они совершенно не согласны между собой в изображении крестного знамения, конечно, не является препятствием [для единомыслия]. Так, одни изображают крест одним перстом, ведя руку от левой стороны тела к правой, другие двумя перстами, наоборот, от правой стороны к левой. Это, как сказано, не препятствует согласию и единомыслию и должно быть представлено в том смысле, в котором следует понимать, как я уже разъяснил, догмат об одной и двух природах [Христа]. Так, якобиты, осеняя себя одним перстом слева направо, исповедуют этим свою веру в единого Христа, который, умирая на кресте, исхищенных [искупленных] от шуией части, т. е. от греха, перенес к десной, т. е. к благодати. Подобным образом несториане и мелхиты [т. е. православные], когда двумя перстами начертывают образ креста, напротив, от правой стороны к левой, исповедуют свою веру, что на кресте Божество и человечество были соединены вместе, что крест был причиною нашего спасения и поэтому вера от десной части произошла и неверие или заблуждение от шуией отогнано» («Quod in formando Crucis signo sibi invicem minimè consentiant, id profecto nihil officit. Alii nimirùm Crucis figuram uno digito describunt, deducta manu à sinistra corporis parte ad dexteram; alii digitis duobus contrario ductu à dextra ad sinistram ejusdem Crucis formam exprimunt. Id, inquam, consensioni concordiaeque minimè officit, et eo sensu exponendum est, quo unius duorumque naturarum dogma intelligendum esse jam dixi. Jacobitae scilicet uno digito cruce se signant, à sinistra ad dexteram abeuntes; quo profiteantur, se credere in unum Christum, qui in Cruce moriens, à sinistra parte, hoc est, à peccato ereptos, ad dexteram, hoc est, ad gratiam transtulit. Similiter Nestoriani, et Melchitae dum duobus digitis contrario ductu à dextera ad sinistram crucis figuram describunt, profitentur se credere, in Cruce divinitatem atque humanitatem simul unitas extitisse: haec enim causa nostrae salutis fuit; indeque fides à dextera parte exorta est, et infidelitas, nempè error, á sinistra depulsa est» — Assemanus, III/2, c. 388; ср: Филарет, 1847, с. 31, примеч. 2; Макарий, IV/2, с. 64; Никанор, 1890, с. 179–180; Каптерев, 1913, с. 79; Каптерев, I, с. 184; Смирнов, 1904, с. 219). Илия Гевери был епископом иерусалимским, а в 893 г. стал митрополитом дамасским; цитируемое сочинение было написано им во время пребывания на иерусалимской кафедре (см.: Assemanus, III/1, c. 513–516).

[25] Иннокентий III цитирует Вульгату; в Септуагинте и в славянской Библии о трех перстах не говорится, ср. соответству-

ющее место в церковнославянском переводе: «Кто измѣри... всю землю горстію?».

[26] «Est autem signum crucis tribus digitis exprimendum, quia sub invocatione Trinitatis imprimitur, de qua dicit propheta: Quis appendit tribus digitis molem terrae? (Isa. XL), ita quod a superiori descendat in inferius, et a dextra transeat ad sinistram, quia Christus de coelo descendit in terram, et a Judaeis transivit ad gentes. Quidam tamen signum crucis a sinistra producunt in dextram; quia de miseria transire debemus ad gloriam, sicut et Christus transivit de morte ad vitam, et de inferno ad paradisum, praesertim ut seipsos et alios uno eodemque pariter modo consignent. Constat autem quod cum super alios signum crucis imprimimus, ipsos a sinistris consignamus in dextram. Verum si diligenter attendas, etiam super alios signum crucis a dextra producimus in sinistram, quia non consignamus eos quasi vertentes dorsum, sed quasi faciem praesentantes» (Innocentius, 2002, с. 172–173; PL, CCXVII, стлб. 825). Цитируемое сочинение было написано между 1195 и 1197 г. и пересмотрено между 1208 и 1216 г.

[27] Ср.: Egressus eius a patre,
regressus eius ad patrem,
excursus usque ad inferos,
recursus ad sedem Dei.

(PL, XVI, стлб. 1411; Analecta Hymnica, II, с. 36, № 21)

[28] «Queritur, qualiter debeat fieri signum crucis, vel a dextra in sinistram vel a sinistra in dextram. Quidam volunt, quod a sinistra in dextram, et videntur habere auctoritatem ex isto versu: „Egressus ejus a Patre“ et cetera. A Patre venit Filius in mundum, et ideo inchoamus facere crucem a superiori parte, per quod Pater significatur, et descendimus ad inferius, que pars mundum significat. Postea a sinistra ducimus manum in dextram, quia Christus ad inferos descendit, qui per sinistram significatur, et postea ad Patrem ascendit, quem designat dextra. Alii vero dicunt, quod a dextra in sinistram debeat fieri, quia Christus a dextra, id est a Patre veniens diabolum per crucem repulit, qui per sinistram significatur» (Beleth, 1976, с. 71–72; ср.: PL, CCII, стлб. 48).

[29] «Quaeritur qualiter nos signare debemus, scilicet a sinistra in dexteram, vel econtrario. Quidam volunt a sinistra in dexteram esse signandum, ex hac auctoritate: „Egressus ejus a Patre, excursus usque ad inferos, regressus usque ad sedem Dei“; Christus enim a Patre venit in mundum, inde ad inferos, inde ad sedem Dei. Incipiens itaque se signare, incipit a superiori parte quae Patrem significat; descendit ad

inferiorem, quae mundum significat; allaterat a sinistra in dexteram: sinistra significat infernum, dextera coelum. Christus autem ab inferno ascendit etiam ad alta polorum. Alii vero a dextera signant in sinistram, quia Christus veniens a dextera Patris, diabolum, qui est sinistra, cruce peremit. Vel ad nos crucis refertur effectus: „Deus inclinavit coelos, et descendit“, ut doceret nos, primum quaerere regnum Dei, quo quaesito etiam temporalia nobis adjicientur: et ecce transitus de dextera scilicet ad sinistram. Descendit etiam ut nos de terra levaret ad coelum, et ecce quod de sinistra transitur ad dexteram» (PL, CCXIII, стлб. 109–110).

Надо полагать, что труд Иоанна Белета был одним из источников Сикарда.

[30] Ср. такое же отождествление движения в вертикальном и горизонтальном направлении у Хуана Торквемады в комментарии к «Декретам Грациана»: «Начинают знаменовать себя с верхней части, которая обозначает Отца. Затем нисходят к нижней части, которая обозначает мир, затем ведут [руку] к левой стороне, которая обозначает преисподнюю, затем к правой, которая обозначает небо, и там заканчивают знамение. Ибо Христос сошел с неба в мир, из мира сошел в преисподнюю, из преисподней вознесся на небо, где воссел одесную Отца» («Incipiunt enim se signare à parte superiori, quae Patrem signat. Deinde descendunt ad inferiorem, quae mundum designat, deinde ad sinistram, quae infernum significat, perducunt. Deinde in dexteram, quae coelum significat, et ibi signum terminant. Nam Christus descendit de coelo in mundum, de mundo in infernum, de inferno ascendit in coelum, ubi ascendit ad dextram Patris» — Torquemada, I, с. 107). О связи противопоставления правого и левого с противопоставлением верхнего и нижнего в средневековом мышлении см. вообще: Deitmaring, 1969, с. 287.

[31] «Verum, quidam signant se... a dextra in sinistram, primo ut eterna que per dextram, temporalibus que per sinistram significantur, preferenda designent. Secundo, ad notandum quod Christus de Iudeis transivit ad gentes. Tertio, quia Christus a dextra, id est a Patre veniens, dyabolum, qui per sinistram significatur, in cruce peremit, unde: „Exiui a Patre et veni in mundum“. Alii vero signum crucis a sinistra producunt in dextram, fulti auctoritate illa: „Egressus ejus a Patre, excursus usque ad inferos, regressus usque ad sedem Dei“. Incipiunt enim se signare a parte superiori, que Patrem significat, descenduntque ad inferiorem, que mundum designat. Deinde a sinistra parte, que infernum, producunt ad dextram, que celum significat: nam Christus descendit de celo in mundum, de mundo in infernum, ab inferno as-

cendit in celum ubi sedet ad dexteram Dei Patris. Secundo, hoc faciunt ad insinuandum quia de miseria transire debemus in gloriam, et de vitiis, que per sinistram, ad virtutes, que per dextram significantur, ut legitur in evangelio Mathei, nam et Christus de morte transivit ad vitam. Tertio, quia Christus a temporalibus ad eterna per fidem crucis nos elevat. Considerandum autem est quod qui a sinistra producunt in dextram seipsos et alios pariter consignant; sed tunc super illos signum crucis a dextra in sinistram producunt, quia non consignant eos, quasi vertentes dorsum, sed quasi faciem presentantes. Sed et cum super alios principaliter signum crucis imprimunt, etiam seipsos a sinistra in dextram, sed alios a dextra in sinistram consignant» (Durandus, II, c. 20–21).

[32] «Quaeritur de consignatione, utrum cum sibi vel aliis fideles imprimunt signum Crucis, manus debeat transire de sinistra ad dexteram, aut de dextera ad sinistram. Ad quod dicimus, sicut fideliter credimus, et tenemus, quia utrumque bonum est, utrumque sanctum, utrumque vires exuperat inimici, dummodo in simplicitate catholica hoc gerat religio Christiana. Quia vero plures insolenter nituntur horum alterum abolere, afferentes quod non debeat manus transire de sinistra ad dexteram prout traditum tenemus à patribus, paulisper de hac re caritatis gratia conferamus. Enimvero cum Dominus Iesus ad restaurationem humani generis mundum misericorditer consignavit, à patre processit, venit in mundum, infernum quasi sinistram adiit, et ascendens in coelum sedet à dextris Dei. Hoc repraesentare videtur quisque fidelis, cum faciem suam signo muniens crucis, tres digitos tensos contra frontem superius elevans dicit: „In nomine Patris“. Et inferius deponens versus barbam dicit: „Et Filij“ . Et in sinistram ducens, dicit: „Et Spiritus sancti“. Atque inde producens in dexteram dicit: Amen» (Lucas de Túy, 1612, с. 116–117; Max. Bibl., XXV, с. 229; ср.: Thurston, 1911/1953, с. 11).

Любопытно, что крестное знамение, согласно Луке, ограничивается лицом человека и не распространяется на его тело. Это отвечает тому, как предписывал креститься Иоанн Златоуст, который употребляет выражения «знаменовать (запечатлевать) лицо», «начертывать крест на лице» (σφραγίζειν τὸ πρόσωπον, ἐντυποῦν σταυρὸν τῇ ὄψει), см.: Голубинский, II/2, с. 466, примеч. 0; Голубинский, 1905, с. 154, примеч. 1; ср. у Златоуста слово на иудеев, VIII, 8 (PG, XLVIII, стлб. 940), гомилии на Евангелие от Матфея, слово 54–55 (PG, LVIII, стлб. 537). В дальнейшем могут говорить о крестном знамении на лице, имея в виду не только лицо человека, но все его тело, т. е. такой способ выражения становится фра-

зеологизмом (ср. толкования крестного знамения, приводимые в § **4**, с. 45, 47, 53 наст. изд.; то же, возможно имеет в виду и Вассиан Патрикеев, когда говорит, что инокам надлежит «крестное знаменіе на лици все полно крестити», см.: Бодянский, 1859, с. 15). Тем не менее, Лука, как видно из контекста, имеет в виду именно лицо. Ср. в этой связи ниже, с. 89 наст. изд., примеч. **50**.

[33] Ср. слова Луки Тудентского, которые мы уже цитировали выше (см. с. 76 наст. изд., примеч. **21**): «... когда мы совершаем крестное знамение, поскольку это действие исходит от нас, мы ведем руку от нашей левой стороны к нашей правой — осеняем ли мы себя самих или других, — с тем чтобы наше действие окончилось на правой стороне» («... cum facimus signum crucis quia procedit à nobis consignationis opus de sinistra nostra ad dexteram manum ducimus, sive nos, vel alios consignamus, ut actio nostra fine dextero terminetur» — De altera vita, II, 18, см.: Lucas de Túy, 1612, c. 129; Max. Bibl., XXV, c. 233).

[34] «Quamvis quidam faciant contrarium, tamen in repraesentatione crucifixionis Christi, debemus... Crucem terminare in sinistro nostro latere, nam prius crucifixerunt manum dextram quam sinistram... Crux Christi in latum tensa est a dextra in sinistram... secundum compositionem humani corporis, quae fuit, ut supra dictum est, ut alludant illi facto, quod cum quis capitur ab hoste, quia fortior in dextra quam in sinistra est, prius capit dexteram quam sinistram ad ligandum secundum Hu[gonem]» (Guido da Baisio, 1577, c. 13–14; ср.: Thurston, 1911/1953, c. 13). Гвидо да Байсио ссылается на Гуго Пизанского, известного под именем Угуччо (Huguccio), епископа феррарского (1190–1210), комментарий которого к декретам Грациана (Summa super decreta), составленный в 1188–1190 гг., остался неопубликованным. О Гвидо да Байсио см.: Liotto, 1964; об Угуччо: Stickler, 1967.

Ср. в какой-то мере сходное рассуждение православного автора XVII в. Георгия Корессия. Перечисляя ошибки католиков, Корессий говорит: «... кроме того, кладя на себя крестное знамение, проводят руку с левой стороны к правой. Кому же не ясно, что правая сторона должна предпочитаться левой, поскольку она сильнее левой? это очевидно по причине, легко понятной знатокам анатомии» (... προσέτι ἐφ᾿ ἑαυτῶν τὸν σταυρὸν σημειοῦντες ἐκ ἀριστερᾶς εἰς τὴν δεξιὰν τὴν χεῖρα κινοῦσι. τίνι δέ τῶν πάντων ἄδηλον χρῆναι τὸ δεξιὸν μέρος τοῦ ἀριστεροῦ προκρίνεσθαι, οἷα τὴν δύναμιν τοῦ ἀριστεροῦ ἔχον ἰσχυρωτέραν δι᾿ αἰτίαν καὶ τοῖς τῆς ἀνατομῆς ἐπιστήμοσιν εὔληπτον; —

Tractatus de erroribus Italorum, см.: Allatius, 1648, стлб. 1359; ср.: Никифор, 1801, с. 97, примеч. 110). О Георгии Корессии см.: Nikolopulos, 1965.

[35] По словам Торквемады, «левым обозначается преходящее, правым же — духовное; но, как известно, духовное имеет преимущество перед преходящим; следовательно, печать креста должна оканчиваться на правой, а не на левой стороне» («Per sinistram designantur temporalia. Per dextram spiritualia: sed spiritualia praeferenda sunt temporalibus, ut notum est: ergo terminari debet signaculum crucis in dexteram, et non sinistram»). См.: Torquemada, I, с. 106; в цитируемом издании нарушена пагинация, и страница 106 ошибочно обозначена как 103. О полемике Торквемады с Гвидо да Байсио мы подробнее говорим в § **5** (с. 57 наст. изд.).

[36] «Hic accipiat patenam et osculetur istam: signat eadem in facie ✠ pectore ✠ a capite vertite [sic! читай: capitis vertice] usque ad pectus ✠ ad dextram usque ad sinistram, dicendo: „Da propitius pacem in diebus nostris...“» (Simmons, 1879, с. 112–113; ср.: Thurston, 1911/1953, с. 16).

[37] Первые известные нам предписания креститься слева направо, не содержащие упоминания о возможности креститься в обратном направлении, относятся к Англии. Так, в уставе бенедиктинского монастыря св. Августина в Кентербери, по рукописи первой половины XIV в., читаем: «Затем да научит каждого [послушника] делать крестное знамение тремя первыми пальцами правой руки, проводя прямые линии от вершины головы почти до ног и от края левого плеча к правому плечу» («Deinde doceat singulos facere crucis consignacionem, quae scilicet tribus primis digitis dextrae manus a summo capitis quasi ad pedes et a summitate sinistri humeri usque in dextrum humerum protrahatur directe» — Thompson, I, с. 402; ср.: Thurston, 1911/1953, с. 13). В объяснении богослужения, составленном монахинями Сионского монастыря ордена св. Бригитты в Мидлсексе (монастырь основан в 1415 г.) и известном под названием «Зерцало Владычицы нашей» (The Myroure of oure Ladye), по рукописи 1530 г., говорится: «И затем осените себя крестным знамением, чтобы прочь прогнать врага [диавола] со всеми его мерзостями. Ибо, как говорит Златоуст, когда враги видят крестное знамение, они бегут прочь, боясь его, как разящей дубины. Совершая крестное знамение, начинайте рукой от головы вниз, затем на левую сторону и после на правую сторону, в ознаменование того, что Господь наш Иисус Христос сошел от главы, т. е. от Отца, на землю, через свое святое воплощение, и с земли на левую

сторону, которая есть ад, через свои мучительные страсти, и оттуда к правой стороне Отца через свое славное вознесение» («And then ye blysse you wyth the sygne of the holy crosse. to chase a waye the fende with all hys dysceytes. For as Crisostome sayth. where euer the fendes se the sygne of the crosse they flye away. dredyng yt as a staffe that they are beten wyth all. And in thys blyssynge ye begynne wyth youre honde at the hedde downewarde. & then to the lyfte syde. and after to the ryghte side. in token. & byleue that our lorde Iesu cryste came downe from the hed. that is from the father in to erthe. by his holy incarnacion. & from the erthe in to the lyfte syde that is hel. by hys bytter passyon. & from thense vnto his fathers ryght syde by his gloros ascencion» — Blunt, 1873, с. 80; ср.: Thurston, 1911/1953, с. 16–17; Thurston, 1913, с. 786–787).

[38] О древности данной традиции говорит, между прочим, то обстоятельство, что крещение слева направо объединяет католиков с монофизитами (см. выше, § **2**, с. 24 наст. изд.). Отметим, что сходство с монофизитами наблюдается у католиков еще в одном случае, а именно, в крещении одним перстом, как это по сей день принято в католической церкви, в частности, перед чтением Евангелия, когда верующие осеняют крестом чело, уста и грудь; некоторые католики вообще крестились одним перстом (Binterim, IV/1, с. 519; Binterim, VII/2, с. 338; Gretser, I, с. 555 [кн. IV, гл. 1]; см. также ниже, с. 88 наст. изд., примеч. **49**); Мериме, описывая корсиканские обычаи (в новелле «Colomba», гл. XI, XVIII — Mérimée, 1964, с. 387, 446), упоминает, что там крестятся одним пальцем (большим) или двумя (указательным и средним). Как крещение слева направо, так и крещение одним перстом, по-видимому, восходит к раннехристианской эпохе. О начертании крестного знамения одним перстом как древнейшей христианской традиции см. вообще: Голубинский, II/2, с. 466–472, 488–489; Голубинский, 1905, с. 155–160, 175; Смирнов, 1904, с. 216; Каптерев, 1913, с. 87–92; Каптерев, I, с. 183, 186–187; Binterim, IV/1, с. 518–519; Martigny, 1877, с. 225; Thalhofer, 1912, I, с. 358; Thurston, 1911/1953, с. 5–6; Vogel, 1963, с. 50; ср.: Голубцов, 1889, с. 284–287.

Что касается пальца, который употребляется при одноперстном крестном знамении, то это может быть либо указательный, либо большой палец (см.: Голубинский, II/2, с. 468; Голубинский, 1905, с. 156). Католики осеняют себя большим пальцем (см.: Gretser, I, с. 555 [кн. IV, гл. 1]; Menghini, 1928, с. 44–45), и это может восходить к дохристианской традиции: так, Плиний (Naturalis his-

toria, XXVIII, 43) указывает, что эпилепсия может быть излечена, если девица дотронется до лица эпилептика большим пальцем правой руки («si virgo dextro pollice attingat» — Plinius, VIII, с. 32–33). Ср. начертание креста одним перстом на воде (при совершении крещения) или на челе (при елеопомазании) в православной традиции (см.: Голубинский, II/2, с. 489, примеч. 1, ср. с. 488; Голубинский, 1905, с. 176, примеч. 1, с. 243, ср. с. 175). В старославянском Синайском евхологии XI в. в чине освящения воды на Богоявление содержится предписание священнику трижды перекрестить перстом воду (л. 5; см. изд.: Nahtigal, II, с. 10), ср. осуждение тех, кто крестится одним перстом, у Константина Костенечского в трактате «О письменех» XV в. (Ягич, 1896, с. 169; ср.: Goldblatt, 1987, с. 169). Иоанн Мосх в «Луге духовном» (гл. 94) рассказывает об авве Иулиане, бывшем епископе бострском, который трижды крестообразно осенил перстом поданную ему чашу с ядом, после чего яд оказался безвреден (Ioannes Moschos, 1983, с. 105; Иоанн Мосх, 1915, с. 116).

[39] Ср.: «В вопросе о том, следует ли вести руку [при осенении себя крестным знамением] слева направо или наоборот, в XVI в. еще не было достигнуто единообразия» («Nella questione se si devesse portare la mano dalla sinistra alla destra o viceversa, nel sec. XVI non si era ancora ottenuta la uniformità» — Oppenheim, 1950, стлб. 958).

[40] «Santiguarnos, es hazer sobre nos la señal dela † Cruz, con los tres dedos dela mano levantados desde la fruente al pecho, y del un lado al otro, y vezes se haze sin invocacion expressa dela sanctissima Trinidad... A las vezes se haze invocando ala sanctissima Trinidad expressamente por aquellas palavras: In nomine patris, et filii, et Spiritus sancti. E nel nombre del padre, del hijo, y del Spiritu sancto, nombram al padre al tocar dela fruente, al hijo al tocar del pecho, y al Spiritu sancto mientras que travessamos la mano del un lado al otro. Y aunque ay grande contienda entre illustres autores sobre si antes se ha de tocar el lado ezquierdo que el derecho, como lo siente una glossa, para mi singular en una parte, y un Cardenal de mucha authoridad en otra, o antes el derecho, que el ezquierdo, como el Arcediano Dominico, y otro Cardenal lo dezian: Pero a mi bien me parece lo que la glossa siente, y assi lo hago yo, y otros muchos lo hazen, como aun el mismo Arcediano lo siente. Aunque tampoco tengo por malo lo contrario, porque ni lo uno ni lo otro esta mandado ni vedado por derecho divino ni humano. Y para lo uno, y para lo otro ay buenos respectos, como sobre aquella glossa en Salamanca lo dixe, y di en escripto» (Azpil-

cueta, 1550, с. 420; ср.: Thurston, 1911/1953, с. 15–16). Относительно Доминика де Алкуэссы (Dominico de Alquessa, † 1301) см.: Starrs, 1967; сочинения его до нас не дошли.

[41] Allatius, 1648, стлб. 1359–1362. Аналогичное противопоставление находим уже у Якоба Гретсера (в 1600 г.), причем Гретсер рассматривает крещение справа налево как р у с с к у ю традицию: «Rutheni et Moschi crucem non ad dexteram, more nostro, sed ad sinistram finiunt...» (Gretser, I, с. 556 [кн. IV, гл. 1]). Гретсер ссылается при этом на Герберштейна, который рассказывает, что русские его бранили, видя, как он крестится слева направо (см.: Герберштейн, 1988, с. 103).

[42] Леклерк, таким образом, ошибается, утверждая, что это случилось в XIII в. (Leclercq, 1914, стлб. 3143–3144). Ср. аналогичное утверждение: Binterim, IV/1, с. 520; Bernardakis, 1901–1902, с. 194.

[43] «Seipsum benedicens, vertit ad se palmam manus dextrae, et omnibus illius digitis iunctis et extensis, a fronte ad pectus, et ab humero sinistro ad dextrum, signum crucis format. Si vero aliis, vel rem aliquam benedicit, parvum digitum vertit ei cui benedicit, ac benedicendo totam manum dextram extendit, omnibus illius digitis pariter iunctis et extensis: quod in omni benedictione observatur» (Missale Romanum, 1570/1998, с. 10).

[44] См.: Pastor, VIII, с. 67; Moroni, LIII, с. 80.

[45] Такого рода полемика могла возникать лишь в относительно позднее время. См. § **5** (с. 58–59 наст. изд.) о полемике католика Б. Таннера с русским священником в Москве в 1678 г.

[46] ἐπὶ τοῦ χαρακτῆρος τοῦ σταυροῦ ἄρχονται ἀπὸ τοῦ ἀριστεροῦ μέρους. καὶ ὅμως ἡ γραφὴ τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ, ὡς κἀπὶ τῆς κρίσεως προκρίνει (Allatius, 1648, стлб. 1359; Svicerus, II, стлб. 1011; ср.: Никифор, 1801, с. 97, примеч. 110). Ср. в этой связи объяснение Льва Аллация: «Греки считают более важной правую сторону и потому отдают ей первой место при крестном знамении; римляне же — левую и потому совершают движение слева направо» («Graeci praeponunt dexteram, ideoque primas illi partes in Cruce donant: Latini sinistram, ideoque à sinistra ad dextram motum cient» — Allatius, 1648, стлб. 1362).

[47] Белокуров, II, с. 77. Цитируемое сочинение охарактеризовано следующим образом: «Сіе составленіе сербское сотворися языкомъ еллинскимъ от Киріяка, иже бѣ нѣкогда архідіакономъ великія церкви; и сотворися ексархомъ Кралю смиренному царства чешскаго» (там же, с. 81).

[48] Ср. указания Дионисия бар Салиби, сирийского епископа XII в.: «Священник осеняет крестом сначала сам себя, затем клириков, находящихся слева от него, и после того клириков, которые находятся от него справа» («Signat primum sacerdos crucem unam super seipsum et unam super clericos qui a sinistris eius sunt et aliam super clericos qui ad eius dexteram sunt...» — Dionisius Bar Salībī, 1903, с. 90).

Показательно, что в эфиопском богослужении священник, совершая крестное знамение при благословении, может произносить: «восток, запад, север, юг»; слово *восток* приходится при этом на верхнюю часть изображаемого креста, слово *запад* на нижнюю его часть, слово *север* на левую и слово *юг* на правую (Abraham Hadgu, устное сообщение). При этом предполагается обращение к востоку, и таким образом начертание креста соотносится с ориентацией по странам света, где север оказывается с левой, а юг с правой стороны (подобно тому, как это имеет место и в самой церкви, где алтарь находится на востоке). О связи противопоставления правого и левого с ориентацией по странам света в разных культурах см. вообще: Норцов, 1909, с. 5758; Подосинов, 1999, с. 503; Журавлев, 2005, с. 126–127; Бертран, 2005, с. 16–17 и с. 55–56, примеч. 12; относительно западной средневековой культуры см. специально: Deitmaring, 1969, с. 284. См. еще в этой связи замечания Плутарха («Об Исиде и Озирисе», 32 — Plutarch, V, с. 78–79; Плутарх, 1996, с. 31).

[49] Так, например, католики до недавнего времени могли благословлять тремя перстами (см.: Binterim, VII/2, с. 337; Binterim, IV/3, с. 448–449; Никифоровский, 1891, с. 300; Макарий, IV/2, с. 216, примеч. 133; Смирнов, 1904, с. 43, примеч. 1; Голубинский, II/2, с. 473, примеч. 1, с. 479, примеч. 1; Голубинский, 1905, с. 161, примеч. 1, с. 166, примеч. 1), что отвечает принятому ранее обычаю креститься тремя перстами, о котором упоминают, например, папа Иннокентий III или Мартин де Аспилкуэта (см. выше, § **2.1**, с. 26, 31 наст. изд.), а также Эльфрик Грамматик (Thorpe, I, с. 462); см. еще: Gretser, I, с. 555–556 (кн. IV, гл. 1); Thurston, 1911/1953, с. 10; обычай креститься тремя перстами сохраняется, насколько нам известно, в некоторых католических регионах, например, в Австрии. Ср. у Луки Тудентского (De altera vita, II, 18): «Вытянув три пальца, именно большой, указательный и средний, и прижав другие два, с призыванием Божественной Троицы мы знаменуем себя и других» («Tribus digitis extensis, id est, pollice, indice et medio, duobus aliis digitis plicatis, sub invocatione Deificae Trinitatis

nos et alios consignamus» — Lucas de Túy, 1612, с. 129–130; Max. Bibl., XXV, с. 233). Ср. такое именно благословение на мозаичном изображении Христа в базилике св. Аполлинария Нового в Равенне, VI в. (Felmy, 2004, с. 39, № 29); такое же изображение на русской иконе конца XVII — начала XVIII в. из частного собрания в Бамберге (там же, с. 33, № 24), безусловно, объясняется католическим влиянием. Вот как описывает католическое благословение П. С. Смирнов: «В настоящее время латиняне благословляют *троеперстно*: два последние перста пригибаются к ладони, а три первые протягиваются, именно — или все раздельно, или большой прикладывается к нижней части указательного. Так как в последнем случае выделяются собственно два перста, указательный и великосредний, то иногда латинское это перстосложение называется *двуперстным*» (Смирнов, 1904, с. 43, примеч.; см. в этой связи: Binterim, VII/2, с. 337 и рис. IIIa; ***Иллюстрация XXXVI***). В некоторых случаях католики благословляют одним перстом (см.: Thalhofer, 1912, I, с. 360; Голубинский, II/2, с. 468, примеч. 1; Голубинский, 1905, с. 156, примеч. 1), и это отражает, видимо, древнейший обычай креститься одним перстом, который сохраняется в католической церкви в определенные моменты богослужения (см. выше, с. 84 наст. изд., примеч. **38**).

Сходным образом так называемое именословное (священническое) благословение, принятое в настоящее время в православной церкви — как в греческой, так и русской новообрядческой, — восходит, по-видимому, к обычаю креститься двумя перстами (который сохраняется у старообрядцев): двуперстное крестное знамение было принято у греков до XII–XIII вв., а в русской церкви — до середины XVII в. (до реформ патриарха Никона). См. ***Экскурс I***, § **1**, **3** (с. 311–313, 322–325 наст. изд.).

[50] См.: Гаврилюк, 2001, с. 10, 83, 149, 188, 233; Gretser, I, с. 583–585 (кн. IV, гл. 7); Thalhofer, 1912, I, с. 356–357; Oppenheim, 1933, с. 158 сл.; Oppenheim, 1943, с. 103 сл.; Dölger, 1958–1967, IV, с. 6–17; Vogel, 1963, с. 44–47; Арранц, 1988, с. 76, 81; Ф. Успенский, 2002, с. 146–148, 161 (примеч. 99). Ср. обряды катехизации в изд.: Martène, I, с. 15–19 (кн. I, гл. 1, § 7). Согласно Псевдо-Августину, священник говорил катехуменам: «Вы пока еще не возродились через святое крещение, но через знамение креста вы уже зачаты в утробе святой матери Церкви» («Nondum quidem adhuc per sacrum baptismum renati estis; sed per crucis signum in utero sanctae matris Ecclesiae jam concepti estis» — De symbolo sermo ad catechumenos, см.: PL, XL, стлб. 637); имеется в виду,

по-видимому, аналогия с рождением Христа, и таким образом осенение крестным знамением оказывается аналогичным Благовещению, когда сила Вышнего осеняет Деву Марию (которая при этом ассоциируется с Церковью).

Отметим, что крестное знамение первоначально совершалось на челе; и здесь также проявляется исходная связь крестного знамения с обрядом инициации (ср. изображение креста на челе при миропомазании, см.: Успенский, 2000, с. 9–10). См.: Голубинский, II/2, с. 465–468; Голубинский, 1905, с. 154–156; Martigny, 1877, с. 224; Голубцов, 1889, с. 282–285; Смирнов, 1904, с. 215; Thurston, 1911/1953, с. 4–5; Thalhofer, 1912, I, с. 358; Каптерев, 1913, с. 91; Leclercq, 1914, стлб. 3139–3140; Khouri-Sarkis, 1958, с. 494–495; Vogel, 1963, с. 49–50; Гаврилюк, 2001, с. 83). В середине XVI в. Артемий Троицкий говорил : «преже де и сего на челе своем знамение клали, а нынеча своим произволением большие на себе кресты кладут» (ААЭ, I, № 239, с. 252). Этот обычай отразился в русском выражении *перекрестить лоб* в значении ‘положить на себя крестное знамение’. Ср. выше, с. 81–82 наст. изд., примеч. **32**.

[51] Ср. у Августина (Tractatus in Joannis Evangelium, XI, 3): «Если скажем катехумену: „Веруешь ли в Христа?“, он ответит: „Верую“ и перекрестится; ибо он [после катехизации] носит крест на своем челе...» («Si dixerimus catechumeno: „credis in Christum?“, respondet: „Credo“, et signat se; jam crucem Christi portat in fronte...» — PL, XXXV, стлб. 1476; ср. его же: De catechizandis rudibus, XX, 34, XXVI, 50 — PL, XL, стлб. 335, 344).

См. также в этой связи: Oppenheim, 1933, с. 159–160; Oppenheim, 1943, с. 104–105.

[52] Ср.: Thalhofer, 1912, I, с. 364; Allatius, 1648, стлб. 1362. — Соответственно объясняется, по-видимому, этимология слов *креститься* (в значении ‘baptizare’), *крещение* и т. п.: в славянских языках соответствующие слова выступают как производные от *крест* (см.: Успенский, 1969, с. 159–161). Можно полагать, что здесь отразилась практика катехизации языческого славянского населения: осенение крестным знамением, предшествующее крещению (prima signatio), очевидно, ассоциировалось с самим крещением; отсюда слово, обозначающее крест, стало выступать как обозначение крещения, ср. чешск. *křest*, польск. *chrzest*, а также венгерск. kerest, которое означает как ‘крест’, так и ‘крещение’ (см.: Турилов, 1999, с. 20; Хелимский, 1993, с. 46, 54–55). Равным образом и в древнесловенских Фрейзингенских отрывках (напи-

санных на рубеже X и XI вв.) *crezt* означает ‘крест’ (I, 2) и ‘крещение’ (I, 20), ср. здесь же *cruz* ‘Христос’ (II, 89) (см.: Isačenko, 1943, с. 18, 77).

О связи крещения и крестного знамения писал св. Кирилл Иерусалимский в поучении о кресте, дошедшем до нас в коптской редакции: «Крест есть наше крещение, ибо если священник не протянет палец и не осенит воду крестным знамением, Святой Дух не сойдет на нее» (Cirillo di Gerusalemme, 1980, № 44, с. 44–45). Ср. к этой теме: Dölger, 1958–1967, VI, с. 10–17.

[53] См.: Гаврилюк, 2001, с. 9, 11, 164–165, 167–168, 241–250, 267, 271–272; о связи катехизации с произнесением Символа веры см. также: Dölger, 1958–1967, IV, с. 6–9. Ср. обряды катехизации в изд.: Martène, I, с. 31–33 (кн. I, гл. 1, § 11); в цитируемом издании нарушена пагинация, и страница 31 ошибочно обозначена как 23.

[54] В старообрядческом сочинении «О патриархе Никоне, трудниках соловецких и юродивом Гурии» рассказывается о юродивом, который благословлял соловецких иноков, что вызывало недоумение: «Сам же кланяшеся им, глаголя комуждо от них: „Буди же здрав и мужайся о Господе“, — ово же, глаголюще сие, и рукою благословляше их. Они же, радующеся, вопрошаху его сице: „Веть ты не поп, что рукою благословляеши“» (ИРЛИ, Латгальск. № 335, л. 85 об.–86 об.; см.: Понырко и Юхименко, 2002, с. 182). Московский собор 1678 г., принявший решение о деканонизации св. Анны Кашинской на том основании, что мощи ее сохранились с двуперстно сложенной рукой, «яко благословящей», заявлял: «И жива убо сущи Великая Княгиня власти не имяше кого рукою своею знаменовати, како по смерти ей имети, или иной коей, руку благословящую?» (Бодянский, 1871, с. 57; ср. ниже, ***Экскурс I***, с. 333 наст. изд., примеч. **4**). Лишь отец и мать могли иногда перекрестить своих детей (ср.: Субботин, 1876а, с. 410), но и это делалось, кажется, в исключительных случаях.

В современной русской православной церкви (новообрядческой) этого запрета нет и каждый человек в принципе может перекрестить другого. По всей вероятности, это связано с тем, что у новообрядцев священническое благословение отличается по способу перстосложения от того, как крестит себя сам человек, а именно, при священническом благословении принято так называемое именословное перстосложение, о котором мы уже упоминали выше (с. 88 наст. изд., примеч. **49**). У старообрядцев же, как мы отмечали, перстосложение при благословении совпадает с тем,

которое принято при осенении себя крестным знамением, и так именно обстояло дело в Древней Руси — до реформы патриарха Никона (см. ***Экскурс I***, § **3**, с. 323 наст. изд.). Таким образом, в том случае, когда человек крестит (при благословении) так же, как крестится, оказывается особенно актуальным противопоставление священнослужителей и простецов и право благословения принадлежит только священнослужителям. В противном случае благословить может и простец (но, разумеется, не особым священническим благословением). Итак, в одном случае (при отсутствии особого священнического благословения) разница между священнослужителем и простецом состоит в полномочии благословения, в другом случае (при наличии особого священнического благословения) — в способе благословения.

У католиков один человек (простец) может перекрестить другого, изобразив крест большим пальцем; это отвечает тому, как человек крестится сам (в определенные моменты богослужения, см. выше, с. 84 наст. изд., примеч. **38**); существенно, однако, что и у католиков есть специальное священническое благословение, отличающееся по положению руки от того, как обычно принято креститься. Отметим, что благословение большим пальцем обычно предполагает контакт, физическое соприкосновение руки с осеняемым человеком или предметом. Ср.: «Крест Христов обычно изображается тремя способами: во-первых, одним пальцем, а именно, большим... этот способ мы соблюдаем в том случае, когда изображаем сей спасительный знак на челе, устах и груди или запечатлеваем что-нибудь еще через прикосновение...» («Solet crux Christi tribus modis exprimi: primò; unico digito, pollice videlicet, ... observamus, cùm salutare hoc signum in fronte, ore et pectore describimus, vel aliud quippiam per contactum cruce consignamus...» — Gretser, I, c. 555 [кн. IV, гл. 1]; слово quippiam в этом контексте может относиться как к лицу, так и к вещи); «Крестное знамение во время литургии кладется на другого человека или какой-либо объект двумя способами: 1° без прикосновения, вытянутой рукой, обращенной мизинцем к тому, кто или что осеняется крестом...; 2° через прикосновение большим пальцем...» («Il Segno di Croce nella S. Liturgia... sull altrui persone o cose si usa in due modi: 1° senza toccare l’oggetto, con la mano distesa col dito mignolo verso il medesimo...; 2° toccando l’oggetto col pollice...» — Menghini, 1928, c. 44).

[55] Так, Кирилл Иерусалимский (ок. 315–387) писал («Огласительные поучения», XIII, 36): «Да не стыдимся исповедовать Рас-

пятого, с дерзновением да изображаем перстами знамение креста на челе и на всем: на хлебе, который вкушаем, на чашах, из которых пьем, на входах и выходах» (Μὴ τοίνυν ἐπαισχυνθῶμεν ὁμολογῆσαι τὸν ἐσταυρωμένον. Ἐπὶ μετώπου μετὰ παῤῥησίας δακτύλοις ἡ σφραγίς, καὶ ἐπὶ πάντων, ὁ σταυρὸς γινέσθω· ἐπὶ ἄρτων βιβρωσκομένων, καὶ ἐπὶ ποτηρίων πινομένων· ἐν εἰσόδοις, ἐν ἐξόδοις... — PG, XXXIII, стлб. 816; Кирилл Иерусалимский, 1822, с. 272; Кирилл Иерусалимский, 1855, с. 220); этот текст можно понять как в том смысле, что входя или выходя человек осеняет себя крестным знамением, так и в том смысле, что крестным знамением осеняются сами входы и выходы. Тертуллиан (Ad uxorem, II, 5) упоминает об обычае осенять постель крестным знамением («cum lectulum tuum segnas» — Tertullianus, I, с. 389; PL, I, стлб. 1296). В 866 г. папа Николай I, отвечая на вопросы болгарского князя Бориса, который перед тем (в 865 г.) был крещен константинопольским патриархом и обратил свою страну в христианство, писал: «Вы спрашиваете, можно ли осенять крестным знамением трапезу при отсутствии священника или диакона: несомненно, это можно делать, ибо оно дано всем, чтобы мы этим знаком защищали все наше достояние от козней диавола и отражали во имя Христово все его нападения»: «Consulitis si licet super mensam, in qua sacerdos, aut diaconus deest, vexillum sanctae crucis imprimere et comedere: quod procul dubio licet, nam omnibus datum est, ut et omnia nostra hoc signo debeamus ab insidiis diaboli munire et ab eius omnibus impugnationibus in Christi nomine triumphare» (Responsa ad consulta Bulgarorum — PL, CXIX, стлб. 1090, § 53). Обычай перекрестить пищу перед началом трапезы существовал и в России (см.: Субботин, 1876а, с. 410). В книге «Старчество» иноку (не обязательно являющемуся священником) перед отходом ко сну предписывается перекрестить свою постель (Старчество, 1909, л. 112–112 об.). См. еще: Martigny, 1877, с. 224–225.

[56] См.: Benveniste, II, с. 179–207; Бенвенист, 1995, с. 343–359. Речь идет о противопоставлении, восстанавливаемом для общеиндоевропейского языка, которое может нивелироваться в последующем развитии отдельных языков. В качестве исходной модели Э. Бенвенист предполагает положительное и отрицательное значение понятия с общим значением сакральности: ‘освященное присутствием Божества’ и ‘то, соприкосновение с чем для человека запретно’; отметим, что это противопоставление определяется в конечном счете противопоставлением Божественного и человече-

ского или небесного и земного — противопоставлением, которое отразилось в лат. deus (ср. индоевр. *deiwos ‘небесный’) и homo (ср. humus ‘земля’). Одновременно это противопоставление соответствует различию между естественным состоянием и результатом произведенного действия: это различие, как показал Бенвенист, достаточно отчетливо представлено, в частности, в паре sacer — sanctus.

[57] Так, человек, молясь, вздымает руки или мысленно устремляется вверх (ср. литургические возгласы: «Горе имеим сердца...», «Sursum corda habemus ad Dominum»), см.: Dölger, 1925, c. 301–320. Аналогично человек обращается на восток при молитве (ср. возглас в египетской литургии: Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε — Dölger, 1925, c. 328–329; Wallraft, 2001, c. 70; Moreton, 1982, c. 588; Jungmann,1962, c. 138); см. ниже, ***Глава III***, § **2.2** (с. 240–244 наст. изд.).

[58] Слово *осенить* (церковнослав. **осѣнити**) представляет собой кальку греч. σκιάζειν, что означает буквально ‘покрывать тенью’. Ср. также церковнослав. **остѣнити** ‘защитить, загородить, оградить стеною’ (Дьяченко, 1899, c. 392).

[59] Так, в Евангелии архангел Гавриил говорит Марии: «Духъ святый найдетъ на тя, и сила Вышняго осѣнит тя» (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι — Лк. I, 35); на Фаворской горе Бог является в виде облака, который осеняет апостолов Петра, Иоанна и Иакова: «бысть облакъ и осѣни ихъ» (ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς — Лк. IX, 34; ср. Мф. XVII, 5; Мк. IX, 7). Деяния апостолов сообщают, что когда Петр проходил по Иерусалиму, больных выносили на улицу, чтобы тень апостола осенила их: «Паче же прилагахуся вѣрующіе Господеви, множество мужей же и женъ, яко и на стогны износити недужныя и полагати на постелехъ и на одрехъ, да грядущу Петру, поне сѣнь его осѣнитъ нѣкоего от нихъ» (μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ, πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν· ὥστε καὶ εἰς τὰς πλατείας ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάτων, ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιὰ ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν — Деян. V, 14–15). Ср. в этой связи: Allgeir, 1917; Stoichita, 1997, c. 67–68.

И в Ветхом Завете этот глагол относится к Богу. Ср. в Псалтыри: «плещма своима [Господь] осѣнитъ тя» (ἐν τοῖς μεταφρένοις αὐτοῦ ἐπισκιάσει σοι — Пс. XC, 4); во Второзаконии «И Богъ осѣняетъ его во вся дни» (καὶ ὁ θεὸς σκιάζει ἐπ᾽ αὐτῷ πάσας τὰς ἡμέρας — Втор. XXXIII, 12).

[60] Характерно в этом смысле, что папа Иннокентий III в рассуждении о крестном знамении, которое мы цитировали выше (см. § **2.1**, с. 26 наст. изд.), связывает крещение справа налево с приходом Христа, а крещение слева направо — со стремлением человека к Царству Небесному. Ср.: «Надлежит совершать движение... справа налево, ибо Христос... пришел от иудеев к язычникам. Некоторые, однако, крестятся слева направо, ибо мы должны перейти от нищеты к славе...». Итак, крещение справа налево соотносится с действием Бога, обращенным к человеку, а крещение слева направо — с действием человека, обращенным к Богу.

[61] Auxitana (Auscitana) civitas или Augusta Auxorum (Auscorum) — древнее название французского города Ош (Auch) на юго-западе Франции, бывшей столицы Гасконского герцогства. Епископская кафедра здесь была основана в III веке.

[62] Martène, I, с. 13 (кн. I, гл. 1, § 6). Сходным образом в ирландском миссале конца VIII — середины IX в. (Missale Stovensis) читаем: «И говорит священник: „да откроется рука ребенка“, говоря [затем]: „Приими знамение креста † в руку твою правую, и да сохранит тебя во веки веков“» («Et dicit prespiter [sic!] apiriatur [sic!] manus pueri dicens: Signum crucis Christi † accipe in manum tuam dexteram et conservet té in vitam aeternam» — Warner, II, с. 32). Реликты этого обряда катехизации были представлены еще в XVI веке: после прочтения апостольского Символа веры священник осенял крестным знамением правую руку ребенка, спросив его имя, и произносил: «Имярек, передаю тебе знамение Господа нашего Иисуса Христа в твою правую руку, дабы ты себя им осенил и оно тебя избавило бы от врага и дабы ты пребыл в католической вере, обрел жизнь вечную и жил во веки веков, аминь» («... faciat sacerdos signum crucis in manu dextera infantis interrogato ejus nomine ita dicens: „N. Trado tibi signaculum Domini nostri Iesu Christi in manu tua dextera: ut te signes et te de adversa parte repellasset in fide catholica permaneas et habeas vitam eternam et vivas in secula seculorum. Amen“» (Collins, 1960, с. 30; ср.: Fisher, 1965, с. 165).

[63] Первоначально Символ веры не произносился на литургии и вообще не имел никакого другого ритуального использования, помимо обряда крещения; включение Символа веры в литургию верных происходит не ранее рубежа V и VI в. (см.: Гаврилюк, 2001, с. 170, 270–271).

[64] Ср. в челобитной инока Авраамия царю Алексею Михайловичу (1670–1671 гг.): «аще кто на плече правое и лѣвое, лѣности

и небреженія ради, не доноситъ руки своея, той не исповѣдуетъ [Бога] судію быти живымъ и мертвымъ» (Субботин, VII, с. 334).

[65] См.: Kelly, 1972, с. 368–397, особенно с. 378–383.

[66] Когда в 1438 г. на Ферраро-Флорентийском соборе был оглашен апостольский Символ веры, Марк Евгеник, митрополит эфесский, выступил с протестом, заявив, что православная церковь не знает этого текста (Kelly, 1972, с. 4–5). Перевод апостольского Символа веры на «русский» (западнорусский) язык находится в катехизисе, изданном виленскими иезуитами в 1585 г. (см.: Катехизис, 1585, тетр. А, л. 3–4).

[67] Ср.: «There is a good deal of evidence pointing to the probability that the Descent [to Hell] figured very early in Eastern Creed material... It is very likely that the West admitted it in its formularities under Eastern tradition» (Kelly, 1972, с. 378–379). Кирилл Иерусалимский говорит об этом в «Огласительных поучениях», IV, 11 (см.: PG, XXXIII, стлб. 469; Кирилл Иерусалимский, 1822, с. 65; Кирилл Иерусалимский, 1855, с. 56). Ср.: Еф. IV, 8–10.

[68] Следует иметь в виду, что никейско-константинопольский Символ веры (325/381 гг.) заменил поместные Символы в крещальной практике Востока лишь к концу V в.; на Западе древний римский Символ веры сохранял господствующее положение вплоть до середины VI в. (см.: Гаврилюк, 2001, с. 208, 245–246, ср. с. 271).

[69] См.: Sauer, 1934, стлб. 266. По утверждению этого автора, предписание креститься ладонью с распростертыми пальцами в воспоминание о пяти ранах на теле Христа было установлено папой Пием V (Sauer, 1934, стлб. 266; см.: Missale Romanum, 1570/1998, с. 10, ср. цитату выше, § **2.1**, с. 32 наст. изд.). Однако обычай креститься пятью пальцами появляется у католиков гораздо раньше; упоминания об этом обычае, насколько мы знаем, встречаются в греческих антикатолических сочинениях XII–XIII вв. — в анонимной статье «О фрязех и о прочих латинех» (Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων) (Hergenröther, 1869, с. 67, № 16), у Иоанна Клавдиопольского (Павлов, 1878, с. 190, § 131) и у Константина (Кирилла) Стилба (Darrouzès, 1963, с. 69, § 35); см.: Kolbaba, 2000, с. 54, 194. О том же, может быть, говорит Евгиппий († 535) в житии св. Северина († 482): «осеняя все тело крестным знамением простертой рукой» («totumque corpus signo crucis extenta manu consignans» — Eugippius, 1877, с. 28). В Германии осенение себя ладонью называлось «латинским крестом»,

который противопоставлялся «немецкому кресту», когда большой палец соединяется со всеми остальными пальцами руки (см.: Schultze, 1902, с. 94; ср. еще о противопоставлении «латинского» и «немецкого» креста: Thalhofer, 1883, I, с. 632, примеч. 2; во втором издании данной книги это место отсутствует, ср.: Thalhofer, 1912, I, с. 359).

Представление о пяти ранах было введено в IX в. кельтскими монахами (Sauser, 1972, стлб. 540).

[70] Не случайно в послании Василию III, приписываемом Филофею, старцу псковского Елеазарова монастыря (1523–1526 гг.?), говорится, что государь должен заботиться о том, чтобы его подданные правильно полагали на себя крестное знамение; это определяется как первая задача его правления (см.: Идея Рима..., с. 163, 167). Правильное начертание крестного знамения явно соотносится здесь с правильным исповеданием веры.

[71] ГИМ, Син. 950, л. 218 об. (рукопись XV в.; Горский и Невоструев, II/2, № 164, с. 434–441); см. также: ГИМ, Чуд. 247, л. 128–128 об. (рукопись конца XV в.); ГИМ, Чуд. 273, л. 99 об.–100 (рукопись первой половины XVI в.); ГИМ, Син. 650, л. 256 об. (рукопись XVI в.; Горский и Невоструев, II/2, № 165, с. 441–445). Этот пассаж цитирует митрополит Даниил († 1547 г.) в 4-м слове «Яко прияхом предания писанаа и неписанаа и да знаменуем лице свое крестообразно...» (ГБЛ, Моск. дух. акад. 197, л. 96) и Герасим Фирсов в книге «О сложении перстов, еже которыми персты десныя руки подобает всякому православному християнину вооброжати на себе знамение честнаго креста» ок. 1656 г. (Н. Никольский, 1916, с. 161); первая часть этого высказывания неоднократно цитируется затем в «Поморских ответах» 1723 г. (Поморские ответы, 1884, с. 28, 90, 145; ответы 5, 14, 50, статья 2-я). Ср.: ὅτι οἱ μὲν δύω [sic!] δάκτυλοι, καὶ ἡ μία χεὶρ ἐμφαίνουσι τὸν ἐσταυρωμένον Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δυσὶ φύσεσι καὶ μιᾷ ὑποστάσει γνωριζόμενον· ἡ δεξιὰ δὲ τὴν ἄπειρον αὐτοῦ δύναμιν, καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς καθέδραν ἀναμιμνήσκει· καὶ ἄνωθεν ἀρξαμένης διὰ τῆς ἐκ τῶν οὐρανῶν πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦ συγκαταβάσεως· καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ μέρους ἐπὶ τὸ εὐώνυμον, ἀποσοβεῖ μὲν τοὺς ἐχθρούς, δηλοῖ δὲ ὅτι τῇ ἀηττήτῳ αὐτοῦ δυνάμει ὁ Κύριος ἐνίκησε τὸν διάβολον, ἀριστερὸν ὄντα, καὶ ἀνίσχυρον, καὶ σκοτεινόν (Filokalia, 1782, с. 642).

В русских переводах сочинения Петра Дамаскина это место опущено (ср.: Петр Дамаскин, 1874, I, с. 228; Петр Дамаскин,

1905, I, с. 221) — очевидно потому, что автор говорит здесь о двуперстном крестном знамении (что ставит под сомнение церковную реформу патриарха Никона, предписавшего креститься тремя, а не двумя перстами, и доказывает историческую правоту старообрядцев, не принявших этой реформы), см. ***Экскурс I***, § **1** (с. 311–313 наст. изд.). В славянской переработке «Добротолюбия», принадлежащей Паисию Величковскому, это место сокращено (Добротолюбие, 1793, III, л. 71 об.), тогда как в русском переводе Феофана Затворника сочинения Петра Дамаскина вообще отсутствуют (см. об этом: Добротолюбие, 1895–1900, V, с. 3). Английский перевод цитируемого пассажа см. в изд.: Philokalia, III, с. 209–210.

[72] Скрижаль, 1656, с. 774–775 четвертой пагинации. Переводчиком этого сочинения был Арсений Грек (см.: Зиборов, 1992, с. 106). Ср.: Ὅταν βάνωμεν τὸ χέρι μας εἰς τὸ μέτωπον, ἔπειτα τὸ κατεβάζομεν εἰς τὴν κοιλίαν, θέλομεν νὰ εἰποῦμεν, ὅτι ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Υἱὸς Θεοῦ ἦτον καὶ εἶναι Θεός· λοιπὸν διὰ τὴν ἐδικήν μας σωτηρίαν, καὶ διὰ νὰ τὸν πιστεύσωμεν ἡμεῖς ἐκατέβη ἀπὸ τοὺς οὐρανοὺς κάτω εἰς τὴν γῆν, καὶ πάλιν ἐπῆγε καὶ παρακάτω ἀπὸ τὴν γῦν, δηλαδὴ εἰς τὴν κόλασιν, καὶ ἐλευθέρωσεν ἀπ᾽ ἐκεῖ ταῖς κολασμέναις ψυχαῖς· ὅταν δὲ πάλιν μετὰ ταῦτα τὸ θέσωμεν εἰς τὸν δεξιὸν ὦμον, ἔπειτα εἰς τὸν ἀριστερόν, θέλομεν νὰ εἰποῦμεν, ὅτι ἀφότου ἠλευθέρωσε τὰς ψυχὰς τῶν δικαίων ἀπὸ τὴν κόλασιν, ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ καὶ πατρός, καὶ πάλιν μέλλει νὰ ἔλθῃ κριτὴς ὅλου τοῦ κόσμου νὰ στήσῃ τοὺς μὲν δικαίους εἰς τὸ δεξιόν του μέρος, τοὺς δὲ ἁμαρτωλοὺς εἰς τὸ ἀριστερόν· διὰ τοῦτο τὸν παρακαλοῦμεν νὰ μὴ μᾶς βάλῃ εἰς τὸ ἀριστερόν του μέρος, ἀλλα νὰ μᾶς ἀξιώσῃ νὰ σταθοῦμεν καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ δεξιόν του μὲ τους Ἁγίους. Αὐτὸ συμειώνει ὁ Σταυρὸς ὃταν κάμωμεν εἰς τὸ πρόσωπον μας. Διὰ τοῦτο χρεωστοῦμεν ὡς εἶναι τὸ πρέπον νὰ τὸν κάμνωμεν, διὰ νὰ ἐνεργῇ καὶ ἡ δύναμίς του... (Damaskinos, 1910, с. 339; ср. Damaskinos, 1578, тетр. Aa, л. 8).

Дамаскин Студит был очень популярен у южных славян, где возник особый жанр «дамаскинов» — сборников разнообразного содержания на «простом» языке, написанных в подражание этому автору (который писал на «простом» греческом языке). См. о нем: Лавров, 1899; Ангелов, 1977; ср.: Петканова-Тотева, 1965. О лингвистической стороне проблемы см.: Dell'Agata, 1984, с. 158–159; ср.: Успенский, 2002, с. 401 (§ 15.4).

[73] Лопарев, III, с. 192. Цитируемое сочинение Максима Грека не вошло в собрание его сочинений (см.: Максим Грек, I–III) — по всей вероятности, по той же причине, по которой опущено описание крестного знамения у Петра Дамаскина (см. выше, с. 96–97 наст. изд., примеч. **71**): Максим Грек предписывает здесь креститься двумя перстами. Напротив, старообрядцы нередко ссылаются на это сочинение в обоснование своей позиции. Существует старопечатное издание: Максим Грек, 1588–1595; эта статья Максима Грека была напечатана в Кирилловой книге 1644 г. (л. 184 об.–185); она воспроизводилась также (в сокращенном виде) в предисловии к псалтырям, изданным при патриархе Иосифе, начиная с Псалтыри 1641 г. (л. 16–19), см., в частности, Псалтырь 1645, сентябрь (л. 16–19), Псалтырь 1645, декабрь (л. 16–18 об.); см. также: Псалтырь следованная, 1642, л. 10–11 об.; Псалтырь следованная, 1649, л. 10–11; Псалтырь следованная, 1651, л. 39–40; см. еще сборник XVII в.: ГИМ, Син. 686, л. 351–354 (Горский и Невоструев, II/3, № 334, с. 783).

[74] ... καὶ τίθησι πρῶτον τοὺς τρεῖς δακτύλους συνηγμένους ἐν τῷ βλεφάρῳ, σημαίνων, ὅτι ἡ ἁγία τριάς ἐστιν ἐν τῷ οὐρανῷ. Καὶ ἔπειτα τίθησιν ἐν τῇ γαστρὶ, σημαίνων, ὅτι ὁ υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ κατέβη εἰς τὴν γὴν, καὶ ἐσαρκώθη καὶ ἐσταυρώθη, καὶ ἐτάφη δὶα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Ἔπειτα τίθησιν ἐν τῷ δεξιῷ ὤμῳ, σημαίνων, ὅτι ἀνέστη ἐκ τῆς ᾄδου καὶ ἐκάθησεν ἐν τῇ δεξιᾷ τοῦ πατρὸς... Ἔπειτα τίθησιν ἐν τῷ ἀριστερῷ ὤμῳ, σημαίνων, ὅτι μὴ τιθέναι ἡμᾶς ἐν τῇ ἀριστερᾷ, ἀλλὰ ῥύειν ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ἀριστερᾶς... Καὶ οὕτω σημαίνει καὶ τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ τοῦτο τὸ σχῆμα. Τουτέστι τὸ τιθέναι τὴν χεῖρα ἐν τῷ βλεφάρῳ, καὶ τὸ τιθέναι ἐν τῇ κοιλίᾳ, καὶ τὸ βαλεῖν ἐν τῇ δεξιᾷ, καὶ τὸ φέρειν εἰς τὴν ἀριστερὰν, γίνεται σταυρὸς ἐν τῷ σχήματι τούτῳ, καὶ σημαίνει τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ, τουτέστι, σταυρωθῆναι τὸν Χριστὸν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν (Angelos, 1655, с. 232–235). Ср.: Свидетельство о перстосложении..., 1864, с. 78–79; Макарий, IV/2, с. 73.

[75] См. Никифоровский, 1891, с. 129–131.

[76] Лаврентий Зизаний, 1596, л. [44 об.]; цитируемая статья написана, как полагают, Стефаном Зизанием (см.: Никифоровский, 1891, с. 115, 129; Каптерев, 1913, с. 66, 251, 257, примеч. 1; Лукьяненко, I, № 125, с. 251). Ср. выписку отсюда у Герасима Фирсова в его упоминавшемся уже сочинении «О сложении перстов...» (Н. Никольский, 1916, с. 170–171) — с неточным указанием источника (Герасим Фирсов ссылается на грамматику Лаврентия

Зизания, вышедшую в том же году и в той же типографии, что и его букварь, см.: Лаврентий Зизаний, 1596а; вероятно, в издании, которое было в его распоряжении, обе книги были объединены в одном переплете). Статья «О знаменіи крестномъ» повторяется (в иной языковой версии) в сборнике, изданном в Угорцах в 1618 г. (см.: Павел Домжив Люткович и Сильвестр, 1618, тетр. А, л. 1–2); Угорцы — город в Галиции (см.: Голубинский, II/2, с. 485, примеч. 0; Голубинский, 1905, с. 172, примеч. 0).

Ср. аналогичный текст в статье «О крестном знамении», вошедшей в «Изложение о православной вере», которое было отправлено в 1639 г. в Дадианскую (т. е. Мингрельскую) землю: «Положеніе правыя руки на челѣ исповѣдует два нѣкая сия: яко от Бога прежде всѣхъ вѣкъ родися, и то, еже свыше сниде, по божественному слову, глаголющему: „преклонь небеса и сниде“ [ср.: Пс. CXLIII, 5]. А положеніемъ руки на живот знаменуетъ, яко той же Сынъ Божій сниде на землю и воплотися от дѣвица чистыя святыя Марія и со человѣки поживе, распят бысть, умре, воскресе в третіи день и вознесеся на небеса и сѣдить одесную Отца, но еще не конецъ. Обвоженіемъ же десныя руки оттуда на правое плече, а потомъ с праваго на лѣвое ясне образуетъ, яко в судный день праведніи одесную Бога стояті будут, а грѣшніи ошуюю Судіи; еще же изнести имут праведницы судъ на грѣшных: десная бо в судный день шуицу преодолѣетъ, а не шуица десницу; нынѣ бо шуица десную преодолѣваетъ, тогда же праведнии не точию человѣкъ грѣшных, но и ангеловъ согрѣшивших осудятъ...» (Белокуров, 1887, с. 292–293). К этому тексту восходит и статья «О знамении изображения честнаго креста», которая приложена к записи прений Арсения Суханова с греками 1650 г.: «Положивъ руку на челѣ, и симъ являемъ едино рожденіе превѣчнаго Сына Божія от Бога и Отца. Потомъ снижаемъ ниско на поясъ чрева нашего, да явимъ, яко внутрь благословенной утробы Богородицы Маріи взятъ истинное тѣло [sic!], и со человѣки жъ низу на земли пребысть, и претерпѣ, якоже человѣкъ, насъ ради человѣкъ, воскресе и вознесеся на небѣса и сѣдяй одесную Отца. Посемъ оттуду преносим руку на плече правое, понеже праведъницы посядутъ правицу, когда пріидет судити весь свѣтъ праведный Судія Христосъ; занеже тогда правица побѣдитъ шуйцу, си есть праведніи грѣшныхъ, не толко [sic! читай: тако] же, якоже днесь обладают грѣшницы праведными» (Белокуров, II, с. 69–70).

[77] Книга о вере, 1596, тетр. 6, л. 8–8 об. — тетр. 7, л. 1; ср. переиздание: Книга о вере, 1620, ч. II, с. 69–70. Как мы уже упоми-

нали, статья о крестном знамении («О кресте, для чего знаменаем лице свое крестообразно рукою» или «Како лице свое крестити крестообразно») неоднократно воспроизводилась в церковнославянском переводе, ср.: Кириллова книга, 1644, л. 180–180 об.; Собрание краткия науки..., 1649, л. 17–17 об.; Псалтырь, 1641 (л. 5–15 об.); Псалтырь, 1642; Псалтырь, 1645, сентябрь (л. 5–16); Псалтырь, 1645, декабрь (л. 5–16); Псалтырь, 1650, декабрь; Псалтырь следованная, 1642, л. 5 об.–6; Псалтырь следованная, 1649, л. 6–6 об.; Псалтырь следованная, 1651, л. 35–35 об.; сборник XVII в.: ГИМ, Син. 686, л. 343 об.–344 об. (Горский и Невоструев, II/3, № 334, с. 783). Мы благодарны А. В. Вознесенскому за указание на издания Псалтыри с данной статьей (нам не удалось проверить эти указания в отношении Псалтырей 1642 и 1650 гг.); как отмечает А. В. Вознесенский, наличие этой статьи значится и в выходных сведениях всех Псалтырей, вышедших между 1645 г. и декабрем 1650 г. (см.: Псалтырь, 1647; Псалтырь, 1648, март; Псалтырь, 1648, июнь; Псалтырь, 1649; Псалтырь, 1650, сентябрь), но ни в одном из этих изданий она не представлена (см.: Вознесенский, 2004, с. 149, примеч. 19). Ср. также статью «О знамении креста» в московской «Книге о вере» 1648 г. (Книга о вере, 1648, л. 74–74 об.) или статью «О честнем кресте Христове...» в «Христианоопасном щите веры» инока Авраамия 1667–1669 гг. (Субботин, VII, с. 21), где цитируется данный пассаж (Книга о вере, 1648, л. 74–74 об.). См. еще: Белокуров, I, с. XXXII по рукописи ГИМ, Чуд. 306, л. 261–268.

[78] Лаврентий Зизаний, 1627, л. 6–8.

[79] Мы уже встречали подобную мотивировку обычая креститься слева направо у папы Иннокентия III (который, как и Зизаний, полемизирует с такого рода мнением): согласно Иннокентию III, те, кто крестятся слева направо, «в первую очередь [поступают так] для того, чтобы крестить себя и других одним и тем же образом». См. выше, § **2.1** (с. 26 наст. изд.).

[80] Лаврентий Зизаний, 1627, л. 8.

[81] РИБ, XXXIX, стлб. 696–697, ср. также стлб. 236 (статья «О сложении перст» вошла в редакцию *В* «Жития» Аввакума). Ср.: Дружинин, 1914, с. 21; Барсков, 1912, с. 225; Пам. старообр. письм., 2000, с. 313–314. Аналогичный текст: Белокуров, I, с. XXXII по рукописи ГИМ, Чуд. 306, л. 261–268.

Несколько иначе толкуется крестное знамение в «Книге» Спиридона Потемкина († 1664); существенно, однако, что и в данном

случае оно соотносится с текстом Символа веры. Ср.: «Просто стоящіи со всецѣлымъ святолѣпнымъ сложеніемъ всѣхъ перстовъ десныя руки, яже полагаемъ высоко на главѣ, знаменуетъ вознесшагося Сына Божія сѣдѣніе одесную Отца. А еже полагаемъ на чревѣ, знаменуетъ паки грядущаго со славою судити живымъ и мертвым. А еже полагаемъ на десное рамо, знаменуетъ еже речетъ Праведныи Судія одесную стоящимъ: „Пріидите, благословеніи отца моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царство“ и прочая. А еже полагаемъ на шуее, знаменуетъ еже рече Праведныи Судія стоящимъ ошуюю: „Идите от мене, проклятіи, во огнь вѣчныи, уготованный діаволу и аггеломъ его“ и прочая» (библ. Папского Восточного института в Риме, Codex Slavo 29, л. 10–10 об.). И далее Спиридон Потемкин полемизирует с теми, кто толкует крестное знамение иначе (иным образом соотнося его с текстом Символа веры): «Почто прежде вознесенія прописуете на челѣхъ вашихъ, глаголя, яко глава наша сѣдитъ на небесѣхъ, а потомъ прописуете снитіе во утробу дѣвичю, полагающе тѣ три перста [имеется в виду троеперстное крестное знамение, принятое у никониан] на чрево свое? Прежде ли Христосъ вознесыися на небѣса, а потомъ сниде во утробу дѣвичю? И паки с' пупа на десное рамо полагающе руку, мудрствующе вознесеніе знаменати не прямо, а на шуее рамо полагающе руку, мудрствуете второму пришествію Христову знаменатися? Кое согласіе вашего мудрованія? Прежде нарекосте главу небомъ, а потомъ нарицаете рамо небомъ. Гдѣ равенство главе с раменомъ? Паки мудрствуете, полагающе руку на лѣво рамо, знаменатися второму пришествію Христову на землю. Гдѣ разумъ, чему вѣрить? Рамена бо человѣча стоятъ равно, а небо со землею неравно стоитъ» (там же, л. 12–12 об.). Хотя сочинение Спиридона Потемкина и направлено против никониан, по существу он полемизирует с толкованием «Книги о вере», которое мы приводили выше. Толкование Спиридона Потемкина отклоняется от традиции и, по–видимому, представляет собой плод самостоятельного творчества (см. вообще о «Книге» Спиридона Потемкина: Бубнов, 1985; Бубнов, 1995, с. 124–138).

Говоря о крещении слева направо, принятом у католиков, Спиридон Потемкин пишет: «на лѣвое рамо возлагаютъ крестъ по римскіи, а потомъ на правое рамо. А егда вопрошаютъ их силы такова знаменія, отвѣщаютъ, яко того ради возлагаемъ прежде на лѣвое плече, яко панъ нашъ прежде вступилъ за пекла, а потомъ до неба. А болѣе, глаголютъ, мудрствовати не велитъ намъ костелъ римскіи...» (Библ. Папского Восточного института в Риме, Codex Slavo 29, л. 18 об.–19).

[82] Этот текст, якобы написанный в 1329 г. и выдававшийся за автограф митрополита Феогноста, был опубликован в 1718 г. в приложении к подложному «Соборному деянию на еретика Мартина Арменина» (деянию собора, будто бы имевшего место в 1157 г. в Киеве и обличающего двуперстное крестное знамение как армянскую ересь). См. подробнее: ***Экскурс I***, § **4** (с. 327–328 наст. изд.).

[83] См.: Керженские ответы, 1906, с. 160–169 (ответ 4, статья 118); Поморские ответы, 1884, с. 68–78 (ответ 9). О рукописи подложного требника Феогноста и о ее зависимости от печатного московского Требника 1689 г. см.: Горский и Невоструев, III/2, № 574, с. 497–510.

[84] Соборное деяние..., 1718, л. 33 об.–34. Ср. поучение митрополита Константина, произнесенное, согласно «Соборному деянию...», на киевском соборе 1157 г.: «Первое тыя три палцы совокупя, полагай на главу, поминая главу Христа Іисуса, на крестѣ терновымъ вѣнцемъ обложенную за наше спасеніе. Таже тыя три палцы сложены преноси на пупокъ, поминая Христа Іисуса, ногъ его божественныхъ къ древу крестному пригвожденіе. Таже потом управляй тыя же три палцы слож[е]ны на правое рамо; потомъ же преноси на лѣвое рамо, вспоминающе Христа Іисуса на крестѣ, рукъ его божественныхъ простертіе. И тако размышляюще плотію на крестѣ страданіе Христа нашего Спаса, и знаменіе креста святаго на себѣ воображающе, въ немъ же прославляемъ и таинство святыя нераздѣлимыя и несліянныя Троицы, сице тремя первыми палцами... воображаемъ три ѵпостаси, Отца, и Сына, и Святаго Духа, прославляюще несліяннѣ» (Соборное деяние..., 1718, л. 13–13 об.). Фраза «рук его божественных простертие» восходит к статье «О еже коими персты десныя руки изображати крест» из «Скрижали» 1656 г., где говорится, что когда мы переносим руку с одного плеча на другое при совершении крестного знамения, «знаменуюта содержати посреднимъ раз'стоящыя концы [креста], на немже и распятый о насъ, руцѣ распрострый, вся языки расточеныя в' концахъ воедино собра» (Скрижаль, 1656, с. 797 четвертой пагинации). В конечном же счете этот образ восходит, вероятно, к «Огласительным поучениям» Кирилла Иерусалимского (XIII, 28), где говорится, что Христос «простер руки на кресте, чтобы объять концы вселенной» (PG, XXXIII, стлб. 805; Кирилл Иерусалимский, 1822, с. 264; Кирилл Иерусалимский, 1855, с. 214).

[85] Соборное деяние..., 1718, л. 34–34 об. Ср. то же у Спиридона Потемкина (см. выше, с. 101 наст. изд., примеч. **81**).

[86] Соборное деяние..., 1718, л. 34 об.–35.

[87] Керженские ответы, 1906, с. 161 (ответ 4, статья 118). Поучение Дамаскина Студита мы приводили выше; старообрядцы ссылаются на никоновскую «Скрижаль» (см. цитату на с. 44–45 наст. изд.).

[88] Поморские ответы, 1884, с. 71–72 (ответ 9).

[89] Не случайно в одном из посланий, приписываемых старцу Филофею (первой трети XVI в.), где о Москве говорится как о Третьем Риме и последнем оплоте православия, первой обязанностью государя объявляется забота о том, чтобы его подданные правильно клали на себя крестное знамение (Идея Рима..., с. 163).

[90] Цитируем по 4-му слову митрополита Даниила (ГБЛ, Моск. дух. акад. 197, л. 97–97 об.); ср. аналогичный текст в Стоглаве, гл. 32 (Стоглав, 2000, с. 293; Стоглав, 1890, с. 140–141). Ср. также: ГПБ, Кир.-Бел. 22/1099, л. 318 об.–319 (рукопись 1450–1470 гг.); ГПБ, Кир.-Бел. 11/1088, л. 195–195 об. (рукопись конца XV в.); ГПБ, Солов. 858/968, л. 472 об.–473 (Кормчая 1493 г., см.: Рукописная кормчая..., 1860, с. 322–323); ГИМ, Чуд. 273, л. 100 об. (рукопись первой половины XVI в.); БАН, 32.2.8, л. 326 (рукопись XVI в.). Сходный текст см.: Белокуров, II, с. 73.

[91] Идея Рима..., с. 163, 167.

[92] См.: Гаврилюк, 2001, с. 158–159, ср. с. 206–207. Ср. обряды катехизации в изд.: Martène, I, с. 16–20 (кн. I, гл. 1, § 7).

[93] В чине крещения священник обращает крещаемого к западу и спрашивает: «Отрицаешися ли Сатаны...?» и затем «Отреклся ли еси Сатаны?», на что следуют ответы самого крещаемого или его восприемника: «Отрицаюся» и «Отрекохся»; после того священник обращает крещаемого к востоку и спрашивает: «Сочетаваеши ли ся Христу?» и затем «Сочетался ли еси Христу?», на что следуют ответы: «Сочетаваюся» и «Сочетахся» (Булгаков, 1913, с. 998).

[94] Эти две функции крестного знамения находят отражение в словах, которые принято произносить при осенении себя крестным знамением. Так, в православной традиции принято говорить в этом случае либо «Господи И(и)сусе Христе Боже наш [или: Сыне Божий], помилуй мя [или: нас]», либо «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа». В одном случае акцент делается на молитвенном обращении, в другом — на выражении догматической истины.

[95] Ср. в «Повести временных лет» (под 986 г.) рассказ о грекефилософе, который показывает князю Владимиру изображение

Страшного Суда: «Показа Володимеру запону, на неи же бѣ написано судище Господне; показываше ему о десну правѣдныя, в весельи предъидуща въ раи, а о шююю грѣшники идуща в муку. Володимеръ же вздохнувъ рече: „Добро симъ о десную, горе же симъ о шююю“. Онъ же рече: „Аще хощеши о десную съ правѣдными стати, то крестися“» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 106).

[96] Ср. в этой связи цитированное выше (в § **1**, с. 22 наст. изд.) стихотворение Симеона Полоцкого «Десница и шуйца». См.: Покровский, 1892, с. 365, ср. с. 319 (№ 159), 330 (№ 168), 364 (№ 175); Millet, 1916, с. 424 (№ 447–449), 431 (№ 452), 454 (№ 480), вкладыши между с. 432 и 433 (№ 455), между с. 452 и 453 (№ 476). Из древнейших изображений отметим специально изображение Распятия с разбойниками на миниатюре сирийского Евангелия Раббулы 586 г. (в изд.: Evangeliarii syriaci, 1959, л. 13) и на ампулах из базилики св. Иоанна в Монце (Сев. Италия) VI в. (Grabar, 1958, табл. X, 5, XII, 6, XIII, 8, XIV, 9, XVI, 10, XVIII, 11, XXV, 13, XXVI, 14, XXVIII, 15), на сирийском блюде V–VI в. (Сирийское блюдо, 1899); то же на миниатюрах греческой Хлудовской псалтыри IX в. (Щепкина, 1977, л. 45 об.), греческого Евангелия XI в. из парижской Национальной библиотеки (Omont, 1908, № 87, 140) и т. п. Такое же расположение разбойников представлено и в русской иконописи, см., например: Сийский лицевой подлинник, II, л. 116, 117, табл. XXXI–XXXII (ср.: Покровский, II, с. 94); Лихачев, II, табл. CCXXXI, № 422, табл. CCLXXXV, № 529; Icone russe, 2003, с. 719, № 336.

Исключения (если говорить о древней и иконописной традиции) единичны. Так, в изображении Распятия на двери римской церкви св. Сабины V в. левый по отношению к нам разбойник представлен отвернувшимся от Христа: очевидно, это нераскаявшийся разбойник, и, следовательно, Благоразумный Разбойник оказывается с нашей правой стороны (см. воспроизведение: Покровский, 1892, с. 322, № 161; ср.: Dinkler-von Schubert, 1971, стлб. 514; Lucchesi Palli, 1972, стлб. 57). На иконе с изображением Распятия VIII в. из монастыря св. Екатерины на Синае Благоразумный Разбойник (Дисмас) показан справа для нас, т. е по левую руку Христа, а другой, нераскаявшийся разбойник — слева, т. е. по его правую руку (мы можем судить об этом, поскольку над фигурами разбойников надписаны их имена); одновременно на переднем плане показаны Мария и Иоанн Богослов, причем Мария изображена для нас слева (по правую руку Христа), а Иоанн — справа (по левую руку Христа) (Вейцман и др., 1967,

ил. 6 и 7). Ср. в этой связи ниже, ***Глава II***, с. 172–175 наст. изд., примеч. **34**.

[97] В России существовал особый толк «левяков» (или «левшаков»), которые отличались от «нелевяков» тем, как соотносилось крестное знамение со словами Иисусовой молитвы («Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас»): «Левяки, перенося руку на левое плечо, говорят в молитве слова „помилуй нас“ — и утверждают, что следует просить помилования от шуяго стояния. Напротив не левяки, на правое плечо полагая [руку], говорят „Сыне“, а на левое „Божий“, — а кланяясь, говорят „помилуй нас“» (О перстосложении..., 1874, л. 29 об.); «Тех, которые при словах „Сыне Божий“ кладут руку на правое плечо, при положении же перстов на левое плечо произносят слова „помилуй нас“, левяки, между прочим, укоряют в том, что они не освящают именем Божиим всех концов креста. В свою очередь, эти последние говорят о „левяках“, что они, налагая руку на левое плечо со словами „Сыне Божий“, прописывают тем Сыну Божию седение не одесную Отца, а ошую и умаляют Его равночестие» (Смирнов, 1895, с. 124–125). См. еще об этом: Павел Прусский, 1885, с. 80; Никифоровский, 1892, с. 157; Введенский, 1907, с. 29; ср. ниже, примеч. **98**.

[98] Максимов, XVIII, с. 27–28; см. также: Афанасьев, I, с. 186. Ср.: «Сведущие люди держатся вследствие подобного верования того правила, что никогда не плюют на правую сторону и ложатся спать на левом боку, чтобы держать лицо обращенным к своему ангелу и не видать во сне дьявола или вообще зловещего сна» (Максимов, XVIII, с. 28, примеч.). В Сербии появление вихря, которое традиционно приписывается нечистой силе, принято отсылать «под левое колено» (Толстой, 1965/1997, с. 150, примеч. 22).

Именно в этой связи могут возникать споры о том, как надо произносить Иисусову молитву при осенении себя крестным знамением (см. выше, примеч. **97**): так, в 1817 г. «в Саратове появился федосеевец, упрекавший тамошнюю общину и ее прихожан, что они богопротивно творят на себе крестное знамение, ибо произнося „Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас“, полагают при словах „Сыне Божий“ руку на левое плечо, на котором у человека сидит диавол, чем имя Иисуса Христа отдают ему на поругание» (Кельсиев, I, с. 43–44).

Такого же рода представления прослеживаются и на Западе. Так, Петр Хризолог (406–450), архиепископ равеннский, учил в свое время: «Как добродетели сосредоточены в нас с правой сто-

роны, так и грехи наши находятся слева» («Sicut sunt nobis in dextera parte virtutes, ita nobis pars vitiorum in sinistra» — PL, LII, стлб. 214).

[99] Это сочинение вошло в Великие Четьи-Минеи митрополита Макария (за декабрь, июнь и август). Диалог Панагиота с Азимитом направлен на обличение императора Михаила VIII Палеолога, принявшего Лионскую унию 1274 г. (см.: Попов, 1875, с. 238–248). Панагиот (παναγιώτης, букв. ‘пресвятой’) обозначает православного, Азимит (ἀζυμίτης, букв. ‘опресночник’, ср. ἄζυμος ‘неквашеный, пресный’, ἄζυμα ‘опресноки’) — католика. Служение на опресноках в католическом богослужении было одним из традиционных пунктов полемики между православными и католиками. С точки зрения православных, использование в богослужении хлеба без дрожжей означает отрицание человеческой природы Христа; одновременно католики сближаются с иудеями, у которых также пресный хлеб имеет культовую функцию. В одном из греческих списков этого сочинения указаны имена Панагиота и Азимита (имя Панагиота — Константин, под именем Азимита выступает кардинал Евфросин), однако это, по-видимому, вымышленные, а не подлинные фигуры (см.: Красносельцев, 1896, с. 303–307).

[100] Попов, 1875, с. 283 (по рукописи: ГИМ, Син. 183, л. 597–599 об.; Протасьева, I, № 805, с. 205–207). Ср. то же место в другой русской редакции (также по рукописи XVI в.): «Почто не слагаеши 3 персты и не крестишися десною рукою и полагаеши на челѣ твоемъ на десную грудь [т. е. направо, на правую сторону груди]. И не одѣваешися оружіемъ Христа моего, но твориши крестъ со обоими персты, и воображеніе креста твоего зритъ вонъ. Вмѣсто еже бы симъ одѣяти, а ты ся совлачиши животворящаго креста» (Попов, 1875, с. 274–275). В Кирилловой книге (1644, л. 236–236 об.), где цитируется это место, вместо «не одѣваешися оружіемъ Христа моего» читается: «не одѣваешися оружіемъ креста Господня». Между тем в сербской редакции, представленной в двух списках XIV в., это место читается так: «И почто 3 свое прьсты десные рукы твое не полагаеши. ни гиблеши чело свое ни на прьси си ни на десные си босакь. то ни на лѣвы. да се одѣваеть вь оружіе крьстное и Христа. Нь твориши крьсть твои та зрит вьнь. Вьмѣсто еже би облачильсе его. то с’влачишисе его» (там же, с. 260); нам не удалось найти в словарях слово *босак*.

Дошедший до нас греческий текст может отличаться в данном случае от славянских переводов, ср.: Διὰ τί τοὺς τρεῖς σου δακτύλους οὐ βάλλεις νὰ ἐγκαινῇς τὸ πρόσωπόν σου ἕως τοῦ στήθους καὶ τοῦ ὀμφαλοῦ σου καὶ νὰ ἐνδύεσαι τὸ ὅπλον τοῦ Χριστοῦ μου, τὸν σταυρόν, ἀλλὰ ποιεῖτε τὸν σταυρόν σας ἀνάποδα μὲ τοὺς δύο σας δακτύλους, καὶ τὸ σχῆμα τοῦ Χριστοῦ μου πολεμεῖς; ἀντὶ τοῦ ἠθέλετε ἐνδύεσθαι ἐσεῖς ἐκδύεσθε αὐτόν (Vassiliev, 1893, с. 186), т. е.: «Почему не крестишься тремя перстами от лица [чела?] до груди и пупа, чтобы принять крест, оружие Христа моего, но креститесь двумя перстами и противостоите образу Христа моего: вместо того, чтобы облачиться в него [принять этот образ], вы его совлекаете». Как видим, правая и левая сторона здесь не упоминаются, и подчеркивается лишь расхождение в перстосложении между православными и католиками. См., между тем, это место в другой редакции: Διὰ τί τοὺς δακτύλους οὐ βάλλετε τῆς δεξιᾶς χειρὸς καὶ ἐγγίζετε εἰς τὸ πρόσωπόν σας, εἶτα εἰς τὸν ὀφθαλμὸν καὶ εἰς τὸν δεξιὸν βυθόν καὶ βυθὸν καὶ βυζὸν [sic!] ἕως τὰ εὐώνυμα ὅπως ἐνδύησθε τὸ ὅπλον τοῦ σταυροῦ, ἀλλὰ ποιεῖτε τὸν σταυρὸν μετὰ τοὺς δακτύλους καὶ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ σου θέτεις ἔξω μετὰ τῶν ἀντιχείρων καὶ ἀντὶ ἐνδύματος ἐκδύεσθε αὐτὸν (Красносельцев, 1896, с. 321), т. е.: «Почему не простираете пальцы правой руки и не касаетесь сперва чела, затем пупа [в тексте: „глаза“; полагаем, что ὀφθαλμός ‘глаз’ стоит вместо ὀμφαλός ‘пуп’], и затем правого [в тексте бессмысленное: „правого низа“; текст в данном месте испорчен, предлагаем конъектуру по смыслу] вплоть до левого, дабы облачиться в оружие креста, а креститесь пальцами [т. е.: одним пальцем?] и фигуру креста кладете снаружи большими пальцами [т. е.: большим пальцем?], и так совлекаете с себя этот покров вместо того, чтобы облечься».

Насколько можно понять, речь идет о том, что католики крестятся слева направо и при этом неправильно складывают пальцы (именно это имеется в виду и в славянских переводах данного сочинения). Существенно, что слова *правый* (или *десный*) и *лѣвый* представлены в различающихся между собой редакциях славянского перевода: надо думать, что об этом шла речь и в исходной редакции греческого текста.

Что же касается вопроса о перстосложении, то цитированные греческие тексты расходятся между собой. В первой версии признается православным крещение тремя перстами, тогда как двуперстное крестное знамение (от которого к тому времени греки

уже, видимо, отказались, см. ***Экскурс I***, § **1**, с. 313 наст. изд.) приписывается католикам. Соответственно, и в славянских рукописях, как правило, говорится о том, что православные крестятся тремя перстами; о двуперстном крестном знамении (по отношению к православной традиции) говорится лишь в одной редакции славянского перевода (представленной в августовской книге Великих Четий-Миней), и это изменение, по-видимому, произошло на русской почве (см.: Попов, 1875, с. 282–283; Макарий, IV/2, с. 60; Голубинский, II/2, с. 480, примеч. 1; Голубинский, 1905, с. 167, примеч. 0; Успенский, 1998/2002, с. 368, примеч. 3). После никоновской реформы высказывание Панагиота, а именно, вопрос о соединении с Крестом (и, соответственно, с Христом) или разъединении с ним, может связываться по преимуществу с вопросом о перстосложении — так, например, у инока Авраамия в «Христианоопасном щите веры» 1667–1669 гг. (Субботин, VII, с. 68), в «Керженских ответах» 1719 г. (Керженские ответы, 1906, с. 238–239, ответ 87), в «Поморских ответах» 1723 г. (Поморские ответы, 1884, с. 80–81, ответ 10); ср.: Григорий, II, с. 95–98.

Между тем во второй версии греческого текста католики обвиняются в том, что они выставляют большой палец наружу и не вытягивают пальцев, как это делают православные: по-видимому, имеется в виду обычай осенять себя большим пальцем, принятый у католиков (см. выше, с. 84 наст. изд., примеч. **38**). Эта версия отразилась, возможно, в «Чине... како достоит приимати иже от латынь [от латинян] приходящих», где переход в православие сопровождается провозглашением проклятия католическому учению: «Проклинаю не истинно творящихъ крестное начертанiе, иже на своихъ лицахъ крестъ единѣмъ перстомъ начертаютъ латыни, яко монофилитяне, и тако причастники ереси ихъ обрѣтаются. И тако творяще воображаютъ крестъ внѣ себе дiяволимъ наученiемъ: идѣже бы облещися въ крестъ, они же совлачатся его» (Требник, 1651, л. 597 об.; ср. тот же текст в рукописном Требнике XVI в., ГПБ, Сол. 1105/1214, см. изд.: Дмитриевский, 1884, прилож., с. 94). Конец этого пассажа представляет собой явное заимствование из «Прения Панагиота с Азимитом», но к этому же сочинению может восходить и его начало.

[101] «... Convenientius signatio crucis terminatur in dexteram, quam in sinistram. Quo habito dicendum est ad rationem in oppositum. Respondet ergo negando consequentiam, quia dato: quòd dextra manus Christi fuerit primo cruci affixa, non sequitur propter hoc, quòd ibi primo incipienda sit signatio crucis, quae super nos fit, quia non est in

talibus observandus ordo supplicii, sed conditio assecuti commodi, sive fructus per crucem, sive conditio naturae personae divinae, sub cuius nomine sit signatio; quae, cum convenientius designetur per dextram, ut dictum est, convenientius in dextram crucis signaculum terminatur» (Torquemada, I, c. 107).

[102] Ἀλλὰ καὶ τὸν σταυρὸν, ὅτιπερ ἀντιστρόφως ἑαυτοὺς σχηματίζουσι σημειούμενοι, αἰτιῶνται, ὥσπερ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει τοῦ σχήματος, ἀλλ᾽ ἐν τῇ θέσει τῆς περὶ τὸν ζωοποιὸν σταυρὸν εὐλαβείας καὶ θεωρίας συνισταμένης. Καὶ ὡς ἔοικεν, ἀξιώσουσιν ζητουμένου πρότερον, πῶς ὁ φαινόμενος σταυρὸς συνετέθη ἢ ἐγράφη· εἰ μὲν ὡς αὐτοὶ βούλονται τότε προσκυνεῖν, εἰδ᾽ ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἄλλως πως ἡ σύνθεσις, ἦρκται παριέναι, καὶ ἅμα ὥσπερ τις ἕτερον τῷ σχήματι τοῦ σταυροῦ σημειούμενος ἐγκαρσίως ἀπὸ τῶν δεξιῶν ἄρχεται. Τὶ τὸ παράνομον οὑτωσὶ καὶ ἑαυτὸν σημειοῦσθαι; Διὸ και πολλοὶ τῶν Λατίνων θαυμάζουσιν, εἴγε τινάς εἰς τοσαύτην ἐξέπεσον ἀγροικίαν, ὡς καὶ περὶ τὴν τοῦ σχήματος τοῦ θείου σταυροῦ σύνθεσιν τῆς αὐτῆς κατ᾽ αὐτὸν θεωρίας ὑποκειμένης διαφορὰν πίστεως, ἢ οὕτως, ἢ οὕτως ἡγεῖσθαι. Ὅπερ οὔτε διαφέρειν οὗτοι νομίζουσιν, καὶ ἂν σχηματίζοιτο τοῖς πιστεύουσιν εἰς βοήθειαν ἐξαρκεῖν (Adversus Graecos, IV. De Crucis signo, см.: PG, CLII, стлб. 237, 240; Allatius, 1648, стлб. 1360; ср.: Max. Bibl., XXVI, c. 459). О Мануиле Калеке см.: Talbot, 1991, c. 1092.

[103] Таннер, 1891, с. 104–105; Рущинский, 1871, с. 171. Как свидетельствует Таннер, поп рассказал об этом разговоре, дело дошло до патриарха (Иоакима), после чего попа арестовали (видимо, во избежание распространения такого рода толкований), а самому Таннеру запретили впредь вести подобные беседы.

[104] См.: Успенский, 1973/1995.

[105] Мы благодарны за это указание о. Филиппу Васильцеву.

[106] Эта информация получена от о. Леонида Гусева, бывшего настоятеля кафедрального Покровского собора на Рогожском кладбище в Москве, старообрядческой митрополии Московской и всея Руси. Помазание елеем на утрене у старообрядцев в настоящее время не совершается, хотя еще в середине XX в. его совершали в том же Покровском соборе.

[107] Православная формула считается относительно более древней (см.: Whitaker, 1965). Обоснование ее мы находим уже в IV в. Так, Иоанн Златоуст говорит в «Катехизических беседах» (II, 26), произнесенных в Антиохии ок. 390 г.: «Когда священник произносит слова: „Крещается такой-то во имя Отца и Сына и Святаго

Духа“ он трижды погружает его голову в воду и поднимает ее, приготовляя его этим священным обрядом к восприятию Духа. Ибо не только священник касается его головы: также Христос прикасается к ней своей десницей. И это явствует из слов крещающего: он не говорит „Я крещаю такого-то“, но „Крещается такой-то“, показывая, что он всего лишь слуга благодати, и что он кладет руку [на голову крещаемого; букв.: предоставляет свою руку], поскольку он определен на это Духом. Совершающий же все это есть Отец, Сын и Святой Дух, нераздельная Троица» (Ἐπιφωνοῦντος γὰρ τοῦ ἱερέως· «Βαπτίζεται ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος», τρίτον τὴν κεφαλὴν καθίησι καὶ ἀνίησι, διὰ τῆς μυστικῆς ταύτης τελετῆς τὴν τοῦ Πνεύματος παρασκευάζων ἐπιφοίτησιν δέξασθαι. Οὐδὲ γὰρ ὁ ἱερεύς ἐστι μόνος ὁ τῆς κεφαλῆς ἐφαπτόμενος ἀλλὰ καὶ ἡ τοῦ Χριστοῦ δεξιά. Καὶ τοῦτο καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν ῥημάτων τοῦ βαπτίζοντος δείκνυται· οὐδὲ γὰρ λέγει· «Βαπτίζω ἐγὼ τὸν δεῖνα» ἀλλὰ· «Βαπτίζεται ὁ δεῖνα», δεικνὺς ὅτι αὐτὸς μόνον διάκονος γίνεται τῆς χάριτος καὶ τὴν χεῖρα τὴν ἑαυτοῦ παρέχει, ἐπειδὴ εἰς τοῦτο παρὰ τοῦ Πνεύματος τέτακται. Ὁ δὲ πάντα πληρῶν ἐστιν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱος καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἡ Τρίας ἡ ἀδιαίρετος — Wenger, 1955, с. 147–148; ср.: Yarnold, 1971, с. 168–169). То же говорит Феодор, епископ мопсуестийский, современник и друг Иоанна Златоуста (они вместе учились у Диодора в Антиохии): «Священник возлагает свою руку на твою голову и провозглашает: „Крещается такой-то во имя Отца и Сына и Святаго Духа“. Не говорит: „Я крещаю [такого-то]“, но „Такой-то крещается“..., дабы показать, что, как человек, подобно другим людям, сам он не может даровать блага, которые могут быть дарованы только Божественной благодатью» (Mingana, VI, с. 59). Ср. затем у Нарсая или Нарсеса († ок. 503): «И так он говорит: „Крещается такой-то во имя Отца и Сына и Святаго Духа“. Не говорит: „Я крещаю“, но „крещается“, ибо не он крестит, но сила, воплощенная в именах [которые он называет]» (Connoly, 1909, с. 51). Западная формула известна с V в. (см.: De Clerck, 1990, с. 209–211); в VII–VIII вв. она фиксируется в миссалах галликанской церкви (Missale Gothicum, Missale Gallicanum Vetus, Missale Bobiense, см.: Whitaker, 1965, с. 9; Gy, 1982, с. 68–71).

[108] Любопытно, что в латинском переводе греческая формула обычно передавалась не индикативом (*baptizatur*), который соответствует греч. индикативной форме βαπτίζεται, но конъюнктивом (*baptizetur*) — такая форма была латинянам более понятна.

[109] Οἱ λέγουσιν ὡς ἡμεῖς. «Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος» εἰς τρεῖς καταδύσεις, ἀλλ' εἰς ἓν βάπτισμα λέγουσι. «Βαπτίζω τὸν δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος» (Darrouzès, 1963, с. 66).

[110] Попов, 1875, с. 278 (по рукописи XVI в.), ср. с. 263 и 285. Ср. в греческом оригинале: Καὶ οὐ λέγεις ὅτι βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ Ἰωάννης ἢ ἡ δούλη τοῦ θεοῦ Μαρία εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἀλλὰ λέγεις· Βαπτίζω ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὲ βαπτίζω, καὶ θεοποιεῖς ἑαυτὸν ἀπὸ σοῦ (Сперанский, 1895, с. 528; в изданиях Васильева и Красносельцева это место отсутствует).

[111] Голубцов, 1892, с. 311, 315 (№ 24). — Автор цитируемого сочинения отмечает, что сам Лютер предписывает православную формулу, т. е. лютеранский пастор отклоняется в данном случае даже от своего учителя: «А законоучитель их Мартин в книге своей пишет: „Крестится раб Божий во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа“» (там же, с. 315).

[112] Голубцов, 1892, с. 223 (№ 16). Ср. еще здесь же: «... Да они же лютори на крещение их попы нарекают: „Крещаю аз тебя, Ивана или Петра, во имя Отца и прочих“. И мы их спрошали, что толкуетца то слово, что поп нарекает: „крещаю аз тебя“? и какую власть имеет словесной, а не освященной человек нарекати, что „крещаю аз тебя“, не будучи они наследники апостолские?».

[113] См.: Avvakumov, 2002, с. 199 сл.

[114] «... archiepiscopo Barensi. Consultationi tue breviter respondemus, quod Greci, qui sub hac forma verborum: „baptizetur talis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus santi“, baptizati ab aliquo extiterunt, non sunt, cum non fuerint secundum formam evangelicam baptizati, et ideo tam illos quam de cetero baptizandos sub hac forma: „ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti“, precipimus baptizari» — Auvray, I, № 740, стлб. 460; ср.: Pontificia commissio..., 1950, № 170, с. 225).

[115] «Ubi nos dicimus: Baptizo, ipsi dicunt: Baptizetur Petrus vel Iohannes» (Roberg, 1964, с. 230).

[116] См. вообще о перформативных выражениях: Austin, 1962; Апресян, 1995; Апресян, 1995а. «Перформативным» называется такое употребление слова, которое равносильно выполнению обозначаемого этим словом действия, например: *Клянусь*, *Благодарю вас*, *Прошу вас* и т. д.

[117] В этой функции может выступать, в частности, молитва «Господи Боже спасения рабов твоих...» (Κύριε ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας δούλων σου...), призывающая Господа отпустить грехи кающегося и примирить его с церковью (см., например: Требник, 1658, с. 69). Эта молитва представлена в исповедном чине Номоканона Иоанна Постника (PG, LXXXVIII, стлб. 1897).

[118] Дмитриевский, 1884, с. 346–347; Алмазов, I, с. 243, ср. с. 265 и с. 281, примеч. 181; Алмазов, III, прилож. к I тому, с. 111. Этот обряд зафиксирован в русских рукописях XVI–XVII вв., но едва ли можно сомневаться в его греческом происхождении.

[119] Дмитриевский, 1884, с. 330; ср. Алмазов, I, с. 271–272. Цитируются русские рукописи XVI–XVII вв.

[120] Алмазов, I, с. 236, ср. с. 494. Цитируется требник XIV–XV в. (ГБЛ, Моск. дух. акад. 184, л. 51 об.–71 об.) и печатный требник, изданный в Стрятине в 1606 г. Гедеоном Балабаном, епископом галицким, львовским и каменецким (см.: Требник, 1606).

[121] Булгаков, 1913, с. 1072.

[122] Там же, с. 1083.

[123] См. об этом: Павлов, 1897, с. 82; Суворов, 1906, с. 99–100; Суворов, 1888, с. 175, примеч. 279. Ср.: Алмазов, I, с. 547–548.

[124] Требник, 1671, л. 53 второй (основной) фолиации. А. С. Павлов ошибочно считал, что данная формула впервые появилась в московском печатном Требнике 1677 г. при патриархе Иоакиме (Павлов, 1897, с. 82). Характерно при этом, что название Требника 1671 г. («Еѵхологіи сиесть Молитвословъ, или Требникъ») повторяет название Требника Петра Могилы («Еѵхологіωнъ ал’бо Молитвословъ, или Требникъ»).

[125] Требник, 1646, I, с. 356–357. Ср.: Крыжановский, 1890, с. 142 (примеч. 1).

[126] Суворов, 1906, с. 99, примеч. 3.

[127] «Theologo... cuivis… Orationes ἐπὶ τῶν μουτανοούντων [sic! читай: μετανοούντων], Sacramento Poenitentiae conferendo, à Graecis legi solitas diligentius attendenti, dubium confestim se obiicit, an aliquid circa Sacramentum hocce valeant aut efficiant, cum nulla in eis verborum series prima fronte deprehendatur, quae veram absolutionis formam in se includere, possit existimari... Sum etenim ego ipse expertus quosdam, videlicet Sacerdotes Latinos timenda potius et scrupulis mota conscientia, quam sincero et tuto scientiae lumine ductos, poenitentes ad se ex Ecclesia Graeca pro Exomologesi more

Christiano accedentes in magnas coniecisse angustias, dum peccata Graecis Sacerdotibus patefacta quasi his solis orationibus, de quibus supra, minus remissa, iterum pro venia impetranda sibi detegi, et clavibus subdi praeciperent; unde gravia iam parata erant enasci scandala, quasi nullum foret apud Graecos poenitentiae Sacramentum, et incondonata remanerent peccata...» (Goar, 1647, c. 676). Ср. Суворов, 1906, с. 99–100.

[128] «Atque equidem, si ex Ecclesiastica historia, ritualibus antiquis, traditione, aut aliis non excipiendis testimoniis coniicere licet, antiquam in Ecclesia Latina, Poenitentiae Sacramenti sive absolutionis formam deprecativis verbis compositam fuisse; eamque indicativam et iudicativam, ut ita loquar, qua nunc utimur, *absolvo te à peccatis tuis*, quattuor circiter saeculorum aetatem forsan non superare... Et certe forma hujus Sacramenti etsi deprecativa, non excludit, imo continet actionem ministri, sicque ad indicativam potest reduci: quemadmodum et indicativa Dei misericordiam poenitenti necessariam expostulat implicitè» (Goar, 1647, c. 676). Ср.: Суворов, 1906, с. 99–100.

Глава II

ПРАВОЕ И ЛЕВОЕ В ЦЕРКОВНОМ ОБРЯДЕ: СТРУКТУРА САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА В МОСКОВСКОЙ РУСИ

Poscia che Costantin l'aquila volse
contro al corso del ciel...

Dante. *Paradiso, VI, 1–2*

§ 1. *Движение посолонь и против солнца. Полемика по этому вопросу*

Мы видели, что противопоставление правого и левого в религиозной практике может быть ориентировано как на точку зрения Бога, так и на точку зрения человека. Как будет показано ниже, это положение может иметь принципиальное значение для организации сакрального пространства — в частности, пространства храма. Одновременно мы подробно рассмотрим другой — точнее говоря, смежный — аспект данной проблемы — направление движения по кругу в церковных обрядах. Мы начнем с обсуждения именно этого последнего вопроса.

Вопрос этот оказался исключительно актуальным для русского религиозного сознания. Следует отметить, что движение по кругу ассоциируется с движением солнца. Предполагается, что движение солнца соответствует движению по часовой стрелке. Поэтому движение в этом направлении может называться движением *пóсолонь*, т. е. по солнцу (польск. *posłoń*, серб.-хорв. *опосун*), ср. *солоновать* ‘ходить посолонь’ [1].

Вопрос о том, как нужно двигаться при обхождении купели (при крещении), аналоя (при венчании) или самого храма (при освящении церкви или во время крестного хода, а также при погребении плащаницы) — посолонь (по часовой стрелке) или же против солнца (против часовой стрелки), — оказался одним из принципиальных моментов в полемике старообрядцев и новообрядцев (последователей реформ патриарха Никона). Старообрядцы во

всех перечисленных случаях ходят посолонь, тогда как в официальной церкви после реформ патриарха Никона — точнее говоря, после решений Большого московского собора 1666–1667 гг., одобрившего эти реформы (см. ниже, § **3**, с. 130–131 наст. изд.), — принято ходить против солнца [2]. Равным образом и греки во всех этих случаях ходят против солнца, тогда как в латинском обряде круговое движение совершается, как правило, по солнцу [3]. Старообрядцы следуют при этом традиции, принятой в русской церкви до реформ патриарха Никона и его последователей; реформы эти, как известно, были вызваны стремлением привести русские обряды в соответствие с греческими. Таким образом, старообрядцы следуют традиции, принятой в Московской Руси, тогда как новообрядцы следуют той традиции, которая представлена в греческой церкви. Необходимо иметь в виду, что в служебниках и требниках указания такого рода обычно не фиксировались и священнослужители должны были основываться на предшествующей традиции либо на осмыслении обряда; то или иное осмысление оказывалось особенно актуальным при столкновении разных традиций [4].

Этот вопрос возникает еще до раскола. Так, когда 12 августа 1479 г. при освящении московского Успенского собора глава русской церкви митрополит Геронтий совершил хождение с крестами вокруг храма «не по солнечному всходу» (т. е. не посолонь, а против солнца), об этом было донесено великому князю (Ивану III); по словам летописца, «нецыи прелестницы клеветаша на митрополита князю великому, яко не по солнечному всходу ходил митрополит с кресты около церкви». Великий князь выступил против митрополита, заявив, что за то «гнев Божий приходит» [5]. Было произведено расследование; обратились к книгам, но не нашли на этот счет указаний («написания не обрете о священии церкви, что по солнцу ли ходити или не посолонь»). На стороне великого князя оказались такие видные церковные деятели, как ростовский архиепископ Вассиан Рыло (духовник Ивана III) и

чудовский архимандрит Геннадий Гонзов (ставший впоследствии архиепископом новгородским); не исключено, что великий князь действовал по их инициативе [6].

Митрополит Геронтий исходил, по-видимому, из того, как поступали в подобных случаях его предшественники — митрополиты, возглавлявшие русскую церковь, которые до середины XV в. были, как правило, греками и, соответственно, опирались на практику греческой церкви [7]. Когда один из сторонников митрополита сослался на то, что на Афоне освящают церковь, обходя ее против солнца, это не было сочтено достаточным аргументом [8].

По приказанию великого князя был устроен диспут между Геронтием и его оппонентами, Вассианом и Геннадием (по всей видимости, осенью 1479 г.); «и много спирашася, не обретоша истинны», говорит летописец. Вассиан и Геннадий заявили, что поскольку Христос есть «Солнце праведное» (Мал. IV, 2) [9], необходимо ходить посолонь, т. е. вместе с Христом, а не против него: «Солнце праведное Христос на ада наступи и смерть связа и души свободи [имеется в виду сошествие во ад, изображаемое на иконах Воскресения Христова], и того ради... исходят [т. е. совершают крестный ход] на Пасху, то же прообразуют на утрени» [10]. До окончания спора Иван III приказал не освящать церквей, построенных в Москве и готовых к освящению. Решение вопроса было отложено из-за нашествия хана Ахмата в 1480 г., и построенные московские церкви оставались неосвященными. В 1481 г. спор возобновился; по словам летописца, на стороне митрополита были «вси священники и книжники и иноки и миряне», а на стороне великого князя — архиепископ Иоасаф Оболенский, преемник Вассиана на ростовской кафедре, и тот же архимандрит Геннадий. В знак протеста против вмешательства великого князя в церковные дела Геронтий демонстративно покинул митрополичью кафедру и уехал в Симонов монастырь, оставив свой посох — знак митрополичьей власти — в Успенском соборе; он пригрозил «до конца оставити сан митропольской»,

если великий князь «не добьет челом ему и роптаниа того не оставит». Великий князь вынужден был уступить и просить митрополита вернуться на кафедру, винясь во всем и обещаясь слушаться митрополита «и по хожении в воле митрополиту дасть, яко же велит, как было в старину» [11].

«Сказание о порядке освящения храмов» (1481 г.), написанное в поддержку митрополита Геронтия, обвиняет защитников хождения посолонь в том, что те придерживаются языческих обрядов [12]. Наряду с хождением вокруг храма (при освящении церкви) здесь обсуждается и хождение посолонь вокруг аналоя при совершении обряда венчания, которое сопоставляется с языческим обрядом обвождения новобрачных вокруг огня [13]; одновременно здесь говорится и о других богослужебных действиях, предписывающих, с точки зрения «Сказания...», движение против солнца [14]. Автор этого сочинения утверждает, что хождение посолонь в церковном обряде — это ересь, которая появилась на Руси в эпоху отсутствия в Москве митрополита (после смерти митрополита Фотия в 1431 г.) и княжеских междоусобиц [15]. Мы читаем здесь: «И во многих проклятиих се написано: „Проклинаю иже Христа глаголющих быти солнца и молящихся солнцу, и луне, и звездам и всяко тем яко богом внимающих и светлейшая боги нарицающих и иже не к востоку точию истинному Богу молящихся, но солнечному двизанию внимающих“». Итак, проклинаются те, кто отождествляют Христа с солнцем («иже Христа глаголющих быти солнца») и в соответствии с этим считают необходимым следовать солнечному движению («солнечному двизанию внимающие») [16]. И еще здесь же: «А иже кто глаголет: „Единако хожение и посолно“, и где то есть написано, что преже поход и моление на запад да на сивер? На запад бо обрящьшеся, диавола проклинаем и отрицаемся его, якоже явленно во оглашении святые великие пятницы Пасхи в Потребнице... Другое же явленно в Потребнице во отрицании манихейском и фряжском о не хотя-

щих к востоку истинному Богу молитися и солнечному двизанию внимающи[х] великое запрещение и проклятие» [17]. Таким образом, если сторонники хождения посолонь говорят, что идти против солнца значит идти против Христа, то сторонники хождения против солнца говорят, напротив, что идти посолонь значит идти к диаволу. Соответственно, говоря о том, что митрополит Иона повелел в свое время освящать церкви во всей русской митрополии, обходя их против солнца, автор «Сказания...» замечает: «И оттуду бысть тако вся благая в земли нашей беша, а врагам скорбь» [18].

Хотя митрополит Геронтий и смог настоять на своем, практика хождения против солнца не закрепилась в русской церкви; как констатирует летопись, споры не привели к установлению истины («и много спирашася, не обретоша истинны») и не был определен единый порядок богослужения («устава же не учинили») [19].

Во всяком случае практика хождения посолонь оказалась очень устойчивой: по крайней мере, в начале XVII в. именно такой порядок фиксируется в русских богослужебных книгах [20]. Поэтому в середине XVII в. после реформ патриарха Никона русский обряд вновь был приведен в соответствие с греческой практикой. Хождение против солнца (при обхождении церкви, а также при венчании) было закреплено специальным решением Большого московского собора 1666–1667 гг., в котором принимали участие греческие патриархи; соборные решения были опубликованы в Служебнике 1667 г. и затем воспроизведены в Служебнике 1668 г. [21]

Протесты старообрядцев против этого нововведения могут ближайшим образом напоминать протесты противников митрополита Геронтия. Так, например, протопоп Лазарь писал в челобитной Алексею Михайловичу из Пустозерска в 1668 г.: «А круг церквей ныне ходят и круг купели, как младенцов крестят, на шуюю страну: и то их не явное ли отступление от Бога? Могут ли они солнце, и луну, и прочая планиты обратити их вспять хо-

дити? И будет могут: и то они деломъ творят; а буде не могут сего сотворити: и то они от десницы, еже есть отъ Бога отходят къ ошуйце, отцу своему дияволу. Мы исходим от десныя страны, еже есть от Бога порожаемся, и къ шуей стране, еже есть ко греху, приражаемся, и паки на десно возвращаемся, еже есть к Богу приходим. Трижды же обходим церковь и святую купель, обращаемся на десно, образуем три падения ко греху и обращения к Богу покаянием... Они же от шуея страны исходят: являют порождение свое от диавола; и к деснице, еже есть к Богу, приражаются, и паки на шуюю возвращаются, еже есть ко диаволу приходят; трижды же обращаются на шуюю...» [22]. О том же говорит протопоп Аввакум в «Житии»: «А то удумали [никониане] со дьяволомъ книги перепечатать, вся переменить... и около купѣли противъ солнца лукаво-етъ [т. е. диавол] ихъ водитъ, такоже и, церкви святя, противъ солнца же, и бракъ вѣнчавъ, противъ солнца же водятъ, — явно противно творятъ...» [23]. В старообрядческой компиляции из сочинений Аввакума читаем: «В вкруг купели ходят — обращаются на шуюю страну. Тако же и на освящение церквей и на венчании ходят на шуюю страну, и то образуют, яко отводят людей от десныя страны, еже есть от Бога, — на шуюю уклоняются, еже есть к диаволу приводят. И то их не явное ли отступление от Бога? ... Воистинну, и аще никоняне крестят детей, подобает после их крестити православному попу. Сызнова молитвы вся говорить и отрицание, понеже от отступника крещени, маслом и миром помазавати и около купели обвести по солнцу» [24]. Феодосий Васильев, основатель старообрядческого беспоповского согласия федосеевцев, писал в своем «Увещании...» 1701 г.: «А крестят ныне младенцев также по новому: противу солнца около купели ходят, не по преданию святых отец — живых во ад сводят, сатане на жертву отдают» [25]. В послании керженских старообрядцев 1710 г. о никонианах говорится: «На крещении и на венчании ходят против солнца, обращаются на шуюю страну. Се являют, яко от-

водят людей от десныя страны, еже есть от Бога, и на шуюю, се есть к диаволу, уклоняются» («Письмо керженских пустынных отцов в Псков и в уезды и в Новгород и на Дерево и заграницу»)[26].

Соответственно, старообрядцы в конце XVII в. отказывались ходить в церкви, «для того, что... нынешние церкви освящены все по новому уставу, а не против старых освящений, против солнца»[27]. То же имело место и позднее. По свидетельству архимандрита (впоследствии нижегородского епископа и затем архиепископа) Питирима, «пришедших от святыя Российския церкви» (новообрядцев, желающих присоединиться к старообрядчеству) старообрядцы могли обводить три раза «по солнцу около горшка или иного сосуда с водою, аки бы перекрещивали» (из вопросов Питирима, предложенных в 1715 г. керженским старообрядцам Софонтиева согласия)[28]. Даниил Викулин и Андрей Денисов, киновиархи (настоятели) Выговского общежительства старообрядцев-беспоповцев (не признававших брак), учили в 1690-е гг.: «В тайне венчания... и церквоосвящения ходили посолонь, а ныне против солнца венчают и со кресты ходят... Того ради не подобает имети его [брак, совершенный в новообрядческой церкви] за истинный брак и которые венчаются, подобает расторгнутися и не совокуплятися...»[29]. Между тем иеромонах Платон Левшин, будущий митрополит московский, писал в «Увещании» к старообрядцам: «Смущаетъ васъ и то, что при крещенiи и вѣнчанiи ходятъ у насъ не посолонь, или не по солнцу: то есть при крещенiи около купѣли, а при вѣнчанiи около налоя ходятъ с’ права на лѣво; а надобно, де, ходить с’ лѣва на право по теченiю солнечному... Вамъ мы об’являемъ, что для насъ какъ бы ни ходить, по солнцу или противъ солнца, въ томъ великой силы не находимъ. Ибо сiе хожденiе есть обряд, надлежащий до тайны, а не самая тайна. Хорошо ходить и по солнцу, только бы быть в соединенiи съ Церковiю... А ежели въ чомъ есть зло, да еще зло величайшее, то въ семъ, что вы крещенныхъ от насъ

во имя Отца и Сына и Святаго Духа у себя перекрещиваете за то только, что не ходятъ у нас съ лѣва на право» [30].

§ 2. *Связь противопоставления движения посолонь и против солнца с противопоставлением правого и левого*

Необходимо признать, что позиции обеих сторон — сторонников и противников хождения посолонь — обнаруживают определенную общность. Обе стороны склонны расценивать то или иное направление движения по кругу как б е з у с л о в н о п р а в и л ь н о е, отвечающее Божественному порядку; тем самым они полагают, что движение в противоположном направлении противоречит Божьей воле, и могут так или иначе приписывать его умышлению диавола. Достойно внимания, что обе стороны в оправдание своей позиции ссылаются на «старину» [31], утверждая таким образом, что они следуют традиции; при этом хождение против солнца отвечает практике греческой церкви, тогда как хождение посолонь является, насколько нам известно, собственно русской традицией (в православном обряде) [32].

Обе стороны, далее, непосредственно связывают движение по кругу с д в и ж е н и е м с о л н ц а. Однако в одном случае признается правильным движение, соответствующее движению солнца (т. е. движению по часовой стрелке), в другом — движение в противоположном направлении. В одном случае имеется в виду движение вместе с солнцем, в другом — движение в сторону солнца; эта разница соответствует разнице в порядке совершения крестного знамения, когда акцент делается либо на обращении к Богу, либо на пребывании с Богом (см. выше, ***Глава I***, § **3.1**, с. 38–39 наст. изд.).

Наконец, обе стороны ассоциируют тот или иной порядок движения по кругу с противопоставлением правого и левого, которое осмысляется при этом в связи с солнечным движением [33]. В одном случае дифференциация правого и левого определяется направлением солнечного движения, в другом случае — ориентацией по странам света, которая, в свою очередь, соотносится с движением солнца; при этом правая сторона ассоциируется с востоком, откуда начинается это движение (откуда является солнце) [34].

Поскольку считается, что солнце движется по часовой стрелке — от нашей левой руки к правой, — движение посолонь понимается как движение направо [35]. Вместе с тем, поскольку восточная сторона рассматривается как правая, движением направо оказывается движение против солнца (или навстречу солнцу) — с запада на восток [36].

Итак, в одном случае с правой стороной соотносится движение посолонь, в другом случае — движение против солнца; соответственно, «ходить направо» (или «на десно») в принципе может означать как ходить посолонь, так и ходить против солнца [37]. Это неоднозначное соотнесение определяется исходной многозначностью слов *правый* и *левый* (или *десный* и *шуий*), которые имеют как относительный, так и абсолютный смысл: как мы уже отмечали, дифференциация правого и левого может устанавливаться вообще относительно объекта, занимающего ту или иную позицию в пространстве, или же выступать как абсолютная характеристика самого пространства, в котором находится данный объект (см. выше, ***Глава I***, § **1**, с. 18 наст. изд.) [38].

Соответственно, применительно к круговому движению «правое» может отсчитываться от человека, который совершает движение, или выступать как абсолютная характеристика самого пространства, в котором это движение совершается. Таким образом, в одном случае отсчет производится от человека, в другом случае — неза-

висимо от человека, в одном случае предполагается личная, в другом — надличностная точка зрения.

Разумеется, противопоставление правой и левой стороны и противопоставление движения по часовой стрелке (посолонь) и в обратном направлении (против солнца) не тождественны [39]; в частности, мена правого и левого не предполагает изменения направления при движении по кругу. Существенно, однако, что противопоставление правого и левого и противопоставление движения посолонь и движения против солнца объединяются в культурном сознании: они воспринимаются как частные реализации противопоставления правильного и неправильного поведения [40].

§ 3. *Позиция сторонников движения против солнца: ориентация церковного обряда на действия в алтаре. Одна система ориентации*

Позиция Ивана III и его сторонников (архиепископов Вассиана и Иоасафа и архимандрита Геннадия) и затем старообрядцев обсуловлена тем обстоятельством, что движение посолонь признается е с т е с т в е н н ы м — иначе говоря, нормальным, правильным движением — в случае хождения по кругу. В русских народных обрядах движение посолонь может соотноситься с действиями правой рукой, тогда как движение в обратном направлении — с действиями левой рукой [41]. Вообще целый ряд свадебных и сельскохозяйственных обрядов (направленных на предупреждение порчи, увеличение благосостояния и т. п.) предусматривает круговое движение по солнцу [42]. Хождение посолонь — так же, как и действия правой рукой, — явно понимается при этом как следование естественному порядку, установленному Богом, который и отражается в движении солнца. Соответственно, в 1719 г. керженские старообрядцы спрашивали епископа (впоследствии архиепископа) нижегородского Питирима: «... Древлеправославная церковь на освященіе церквей, въ крещеніи же и вѣнчаніе круга хожденіе творяше по солнцу на десно обхождая, церковь же и купѣль на деснѣй странѣ имѣя, еже и по церковнымъ и гражданскимъ обычаемъ д е с н а я с т р а н а ч е с т н ѣ й ш а я е с т ь н е ж е ш у я я... У васъ от Никоновой бытности чесо ради противу сему на освященіе церквей въ крещеніе же и на вѣнчаніи обхожденіе творится противу солнцу обертаяся на шуюю страну, цер-

ковь и купѣль на шуей странѣ имѣя? Кая святшая у васъ тайна паче прежняго тѣмъ противотварнымъ на шуюю страну обвертаніемъ новосодѣвается?» [43].

Итак, хождение посолонь может признаваться естественным и правильным при движении по кругу. Но при этом возникает вопрос, который нуждается в специальном разъяснении. Необходимо отметить, что требование ходить посолонь, которому, как мы видели, может придаваться столь большое значение, не распространялось на действия в алтаре: хождение вокруг престола (в частности, при каждении престола, при рукоположении) совершалось и совершается против солнца, и правомерность этого никогда не вызывала сомнения [44]. Почему же сторонники движения посолонь, которые говорят о том, что хождение против солнца означает отступление от Бога, и предполагают, что оно может вызвать гнев Божий, — не настаивают на том, чтобы и обхождение престола совершалось по солнцу? Вместе с тем алтарь является главной частью храма, и к совершаемым здесь обрядам относятся с особым вниманием.

На это обстоятельство, собственно, и указывали противники хождения посолонь — как в XV, так и в XVII в. Их аргументация представляется совершенно ясной: поскольку алтарь является главной частью храма, действия священнослужителей в алтаре должны распространяться на аналогичные действия вне алтаря. Замечательно, что этот аргумент не имел никакого влияния на их оппонентов: признавая, что в алтаре обхождение совершается против солнца, они никоим образом не протестовали против этого, но, тем не менее, продолжали настаивать на хождении в обратном направлении (посолонь) вне алтаря [45].

Так, когда митрополит Геронтий на диспуте со сторонниками движения посолонь, архиепископом Вассианом и архимандритом Геннадием, сослался именно на то, как совершается обхождение престола — «митрополит свидетелство приводя: егда престол диакон кадит въ ол-

таре на правую руку ходит с кадилом» [46], — они на это отвечали словами, которые мы уже приводили выше (см. § **1**, с. 119 наст. изд.): «Солнце праведное Христос на ада наступи и смерть связа и души свободи, и того ради... исходят на Пасху, то же прообразуют на утрени». Выход из алтаря сопоставляется здесь с воскресением Христа. Таким образом, замкнутое пространство алтаря противопоставляется внеалтарному пространству церкви (или примыкающему к церкви), где находятся верующие — те, кому даровал жизнь Христос своим воскресением.

Аргументация митрополита Геронтия повторяется затем в «Сказании о порядке освящения храмов»: необходимо, говорится здесь, обходить церкви не «по движанию солнечному», но «к востоку, якоже и округ престола устав держит кропити и кадити» [47]. То же писал Геронтию молдавский (романо-войварский) епископ Василий в послании 1484 г., ссылаясь при этом как на греков, которые ходят против солнца (в качестве положительного примера), так и на латинян, которые ходят по солнцу (в качестве отрицательного примера): «В гречстѣмъ законѣ нищожно [т. е. ничто] дѣйствуетъ въ святой церкви по солну, али, господине, усе по кадилу [т. е. как диакон кадит престол в алтаре], а кто иметь дѣйствовати по солну у грецскомъ закони, а тотъ есть проклят отъ перваго собора 318 святых богоносныхъ отець, иже в Никеи; у насъ латини тако творятъ» [48].

Равным образом Большой московский собор 1666–1667 гг. осудил тех, кто совершает обхождение храма (при освящении церкви или при погребении плащаницы), а также обхождение купели (при крещении) или аналоя (при венчании) по солнцу («не ходятъ по обычаю святыя восточныя Церкве на право к' востоку, но ходятъ на лѣво къ западу, мудрствующе, яко по солнцу подобаетъ ходити»), ссылаясь прежде всего именно на то, как принято обходить престол («святую трапезу») в алтаре: «И то не смыслено мудрствуютъ: зане не согласно есть съ прочими чины Церковными. Ибо егда хіротонисается Діаконъ,

или священникъ, или Архіерей, во хіротоніи обхожденія святыя трапезы со хіротонисаемымъ бывает не на лѣво по солнцу, но на десно противо солнца. Такожде и со святымъ еѵангеліемъ малый входъ и великій входъ со святыми дарми [совершается] на право противо солнца, а не по солнцу. И чинъ кажденія во святомъ олтарѣ окрестъ святыя трапезы и въ Церкви [т. е. вне алтаря] подобнѣ бываетъ. Чесо убо ради творятъ разнство, входъ со святою плащаницею въ великую субботу, и входъ со святыми мощми на освященіи Церкве, и во святомъ крещеніи и вѣнчаніи? Каковое особное таинство в' сихъ показуютъ? Ей, никакова: токмо суемудріе, и мятежъ, и расколъ. Лѣпо бо есть во святѣй Церкви согласію быти, нежели расколу. Подобаетъ убо яко же есть чинъ входа со святымъ еѵангеліемъ, и со святыми дарми, и во хіротоніи Діаконства, и Іерейства, и Архіерейства, такожде и входу со святою плащаницею, и во освященіи Церкве со святыми мощми, и во святомъ крещеніи и вѣнчаніи быти. Да престанетъ суемудреныхъ и расколниковъ без'чинное преданіе и да будетъ согласіе со святою восточною Церковію и съ самыми прочими Церковными чины выше писанными» [49]. Несоответствие церковных обрядов, утверждается здесь, является причиной раскола: чтобы избежать раскола, сходные между собой действия должны подчиняться единому принципу. При этом естественно ориентироваться именно на обряды, совершаемые в алтаре, поскольку алтарь представляет собой особо выделенное сакральное пространство, где действия строго регламентированы и при этом не вызывают каких-либо разногласий [50]. Ср. затем в «Пращице» Питирима, епископа нижегородского (1721 г.): «Святая... церковь имать въ себѣ чинъ противу чина и таинство противу таинства, никоего же противенія и несогласія не имѣетъ, но во всемъ едино повеленіе и согласіе... И во первыхъ о хожденіи противу солнца: во всякомъ священнослуженіи начинается на десную сторону кажденіе во святомъ олтарѣ, сопреди святыя трапезы, таже съ полуденныя страны, по

семъ съ восточныя, а по восточнѣй съ сѣверныя страны, и се есть противу солнца, а не по солнцу» [51]; отсюда, заключает Питирим, движение по кругу во всех случаях должно совершаться против солнца.

То же говорит, наконец, и Павел Прусский (1821–1895), полемизируя со старообрядческими «Поморскими ответами»: «... Хотя в старопечатных книгах и показанно совершать некоторые ходы по солнцу, однако во св. алтаре и сами старопечатные книги ни одного хода по солнцу совершать не указуют, и этим ясно свидетельствуется, что преимущество и тогда представлялось хождению на правую сторону, т. е. против солнца. И если во св. алтаре ходить против солнца не только не было воспрещено, но и прямо указано, то почему же вне алтаря оное достойно осуждения?» [52]. Старообрядцы, однако, оставались глухи к такого рода доводам.

§ 4. *Позиция сторонников движения посолонь: противопоставление алтарного и внеалтарного пространства в храме. Две системы ориентации*

Позиция митрополита Геронтия и участников Большого московского собора 1666–1667 г. (которые настаивали на движении по кругу против солнца) представляется вполне последовательной. Она соответствует греческой традиции и, вместе с тем, она отвечает внутренней логике обряда: так поступают в алтаре и, следовательно, так надо поступать в церкви и в других случаях. Но как понять позицию их оппонентов? Мы могли бы считать, что здесь отражается — в той или иной форме — почитание солнца, которое ассоциируется с Христом; но и в этом случае их позиция представляется не вполне ясной. В самом деле, если движение по солнцу расценивается как естественное и правильное и если движение в обратном направлении способно вызвать гнев Божий, то почему оставляются без внимания действия в алтаре? Если же действия в алтаре признаются безусловно правильными, то почему такую реакцию вызывают аналогичные действия вне алтаря? Создается впечатление, что позиция противников митрополита Геронтия и затем старообрядцев непоследовательна и противоречива.

Это впечатление обманчиво.

Для того чтобы понять позицию сторонников хождения посолонь, необходимо иметь в виду специфику организации литургического пространства в православном храме вообще и русском православном храме в особенности: алтарное пространство отчетливо противопостав-

лено здесь пространству остальной части храма. Это противопоставление оказывается особенно актуальным для русского храма в связи с появлением здесь высокого иконостаса, отделяющего алтарь сплошной стеной и превращающего его таким образом в самостоятельное замкнутое пространство. Высокий иконостас, образовавшийся, как обычно полагают, из алтарной преграды — темплона (греч. τέμπλον, откуда слав. *тѧбло*[53]), вообще говоря, известен и в греческой традиции и, следовательно, не может считаться собственно русским явлением[54]; однако именно на Руси это явление приобретает нормативный характер: с определенного времени высокий иконостас становится здесь типичным явлением — нормой храмового декора. В своей классической форме (завершенной в XV в.) высокий иконостас представляет собой пять рядов (ярусов) икон, расположенных по заданной иконографической схеме[55]; наличие иконографической программы, позволяющей рассматривать русский иконостас как единую иконную композицию, является специфичным для русского храма, отличая русскую традицию от греческой[56].

Характерным образом при этом на алтарь были перенесены представления о храме как таковом; показательно в этом смысле, что название «царские (цесарские) двери» (греч. βασιλικαὶ πύλαι), которое ранее выступало как обозначение церковных дверей (средних западных дверей, ведущих из притвора в храм), с конца XIV — начала XV в. становится обозначением центральных алтарных дверей[57]. Применительно к входу в храм это название соотносится с мирским царем; применительно к входу в алтарь оно соотносится с Царем Небесным; таким образом, алтарное пространство противопоставлено внеалтарному пространству храма как небесное — мирскому. Отметим, что название «царские двери» (βασιλικαὶ πύλαι) как обозначение алтарных (а не церковных) дверей может быть прослежено и у греков[58], но именно на Руси оно становится обычным (типичным) наименовани-

ем. Мы видим здесь в точности ту же картину, что и в случае высокого иконостаса: оба явления, по-видимому, усваиваются русскими от греков, однако на Руси они приобретают нормативный характер.

Достойно внимания, что в русских церквах по обеим сторонам церковных дверей, ведущих в церковь из паперти, на столбцах находились иконы Спасителя и Богоматери, которые соответствуют таким же иконам в местном ряду иконостаса — на столбцах царских врат [59]: священнослужители, входя в церковь через «церковные двери», целовали сначала икону Спасителя, потом икону Богоматери, подобно тому как священник делает это, входя в алтарь через «царские двери». Таким образом, «царские» и «церковные» двери как бы дублируют друг друга: вход в алтарь оказывается аналогичным входу в храм. Отсюда, например, молитву, которую Стоглавый собор 1551 г. предписывает священнику или диакону читать перед западными (церковными) дверями при входе в церковь, московские печатные служебники XVII в. предписывают читать перед царскими дверями при входе в алтарь (в начале литургии) [60]. Не случайно, по-видимому, на Великом входе (перед входом в алтарь) произносились слова «Возьмите врата, князи, ваша, и внидетъ Царь Славы» (Пс. XXIII, 9), которые принято произносить перед входом в храм (перед закрытыми церковными дверями) при освящении церкви: можно предположить, что чинопоследование Великого входа оказалось в данном случае именно под влиянием обряда освящения церкви [61].

Можно сказать, таким образом, что представления о церкви были перенесены на алтарь. При этом ориентация в алтаре может быть прямо противоположной по отношению к ориентации молящихся, находящихся в самой церкви и обращенных лицом к иконостасу, что и проявляется, в частности, в дифференциации правого и левого. Такого рода мена ориентации в особенности характерна для Московской Руси и в суще-

ственно меньшей степени — для Руси Юго-Западной. Это объясняется тем, что Юго-Западная Русь оставалась (до 1685 г.) в юрисдикции Константинопольской патриархии и, соответственно, здесь сохранялась связь с греческой традицией; у греков же, по-видимому, такого противопоставления не было (по крайней мере в рассматриваемый период), или во всяком случае оно не было для них характерно. Напротив, Московская Русь после поставления русскими епископами митрополита Ионы (1448 г.) и последующего образования русской автокефальной церкви (1461 г.) [62] оказалась изолированной от греческого влияния, что в принципе открывало возможность для самостоятельного развития в церковно-литургической сфере.

§ 5. *Граница между алтарным и внеалтарным пространством: смена ориентации в процессе храмового действа*

Итак, ориентация в алтаре в Московской Руси оказывается зеркально противоположной ориентации, принятой в остальной части храма. Соответственно, правая (для нас) сторона алтаря может определяться здесь как «левая», и наоборот. Напротив, в остальной части храма — вне алтарного пространства — точкой отсчета при определении правого и левого является именно позиция молящихся, присутствующих в церкви, т. е. позиция человека, который смотрит на алтарь. Так обстояло дело до реформ патриарха Никона: в книгах, исправленных при Никоне, и в их последующих переизданиях принята более или менее последовательная ориентация на внешнюю по отношению к алтарю точку зрения молящихся (обращенных к востоку) — в соответствии с тем, как это имело место у греков и могло иметь место в Юго-Западной Руси (см. ниже) [63]. Особое значение при этом имеет никоновский Служебник 1655 г., непосредственным образцом для которого явился Служебник 1604 г., изданный в Стрятине Гедеоном Балабаном, епископом галицким, львовским и каменецким [64]. Следует отметить вообще, что в результате никоновских реформ изменилось не столько само чинопоследование, сколько способ его описания.

Указания на то, как обстояло дело до Никона (т. е. какая сторона в каком случае называлась «правой», а какая — «левой»), можно найти в старопечатных московских служебниках, предшествующих никоновской рефор-

ме. Дополнительным источником может служить литургическая практика старообрядцев; старообрядцы-поповцы пользуются обычно московскими Служебниками 1646 и 1651 г.[65] или же их переизданиями (соответственно, 1912 и 1913 г.)[66], и то, как они интерпретируют указания этих служебников, представляет для нас самый непосредственный интерес[67].

Так, в Служебнике 1651 г. (или идентичном ему Служебнике 1652 г.) мы читаем в чине проскомидии: «Діакон: Аминь, Господу помолимся, Господи помилуй. И устрояет’ святыя сосуды. Святый убо дискосъ цѣловавъ, поставляетъ на святѣмъ жертвенницѣ, о т д е с н ы я с т р а н ы, п р о т и в ъ с в о е й л ѣ в ы я р у к и, и потирь поставляет’ о т л ѣ в ы я с т р а н ы, п р о т и в ъ с в о е й п р а в ы я р у к и»[68]. Как видим, «десной», т. е. правой стороной считается в данном случае наша левая, а «левой» стороной наша правая сторона — постольку, поскольку действие происходит в алтаре. Точкой отсчета является агнец (св. хлеб), покоящийся на жертвеннике: «правой» является его правая сторона, «левой» — его левая сторона[69]. Диакон при этом обращен к жертвеннику, т. е. на восток, и таким образом правой называется северная, а левой — южная сторона алтаря[70].

При завершении проскомидии, после «молитвы предложения» (где священник просит Господа благословить предложенные дары) и тропаря «Во гробѣ плотьски...» (или «Во гробѣ съ плотію»)[71], диакон открывает царские двери и кадит престол, читая 50-й псалом. В чине проскомидии говорится: «Іерей же, ставъ одесную страну престола, глаголетъ той же псалом. Діаконъ же, кадитъ святая и весь олтарь. И ставъ в’ царскихъ дверехъ, кадитъ настоятеля, и правый крылосъ, и лѣвый, и прямо западныхъ дверей, и обрящься [т. е. оборотившись], кадитъ святый престолъ и іерея...»[72]. При этом оппозиция правого и левого оказывается диаметрально противоположной в зависимости от того, имеется ли в виду алтарное или внеалтарное пространство. Так, когда говорится о

том, что священник становится «одесную страну престола», речь идет о правой стороне престола при внутренней ориентации: иначе говоря, имеется в виду левая для нас (для тех, кто находится в церкви и смотрит на алтарь, т. е. обращен к востоку) сторона престола [73]. Напротив, когда сообщается, что диакон кадит «правый крылосъ, и лѣвый», слова *правый* и *левый* соответствуют нашей — иначе говоря, внешней — ориентации: «правый» клирос находится справа для нас (с южной стороны храма), «левый» клирос находится слева (с северной стороны храма). Как видим, ориентация изменилась на противоположную.

Затем начинается литургия оглашенных. Диакон выходит из алтаря и, стоя на амвоне, произносит первую (великую, или «мирную») ектенью, после чего отходит в сторону от царских врат. Согласно чину литургии, представленному в дониконовских служебниках московской печати, «дiаконъ же по скончанiи ектенiи станетъ у святыхъ дверей, на лѣвой странѣ» [74]. Старообрядцы понимают это указание в том смысле, что диакон становится слева от царских дверей (с точки зрения внешнего наблюдателя), иначе говоря, у иконы Богородицы [75]. Таким образом, в данном случае «левой» названа та сторона, которая и для нас является левой, — и это объясняется тем, что диакон находится теперь вне алтаря.

То же происходит и после второй ектеньи. Между тем после третьей ектеньи диакон входит в алтарь, и мы читаем в дониконовских служебниках: «Дiаконъ же... входитъ во святый олтарь, и станетъ с лѣвую страну святаго престола» [76]. Теперь «левой» называется сторона, которая оказывается правой для внешнего наблюдателя (находящегося вне алтаря): ориентация вновь изменилась на противоположную.

После этого священник дает диакону Евангелие, и совершается Малый вход. В дониконовских служебниках сказано: «Дiаконъ же прiимъ, цѣлуетъ его въ руку и обращается на правую страну, и исходят к малымъ две-

ремъ» [77]. При этом диакон вместе с священником обходят алтарь и выходят из северных дверей [78], т. е. с точки зрения внешнего наблюдателя он идет влево, однако левая сторона алтарного пространства обозначена здесь как правая [79].

Перед Великим входом, как указывается в наших служебниках, «діякон станетъ от лѣвыя страны святаго престола» (имеется в виду северная сторона престола, ближайшая к жертвеннику) [80]. После возгласа «Горѣ имѣимъ сердца» здесь сказано: «Діяконъ же в'шедъ во святый олтарь, станетъ от десныя страны святаго престола» [81]. После возгласа «Побѣдную пѣснь...» сказано: «И діаконъ взимаетъ звѣзду, и трижды притычетъ ко святому дискосу... Таже приходитъ и стоитъ на лѣвой странѣ святаго престола» [82]. Во всех этих случаях представлена внутренняя ориентация: в одном случае «левой» стороной называется правая для нас сторона, в другом же случае, напротив, «десной», т. е. правой, стороной называется та сторона, которая для нас предстает как левая [83].

После возгласа «Святая святым», говорится в дониконовских служебниках, «діаконъ же в'шедъ во святый олтарь, станетъ от лѣвыя страны святаго престола и глаголетъ: „Раз'дроби, владыко, святыи агнецъ“» [84]. С нашей же (внешней) точки зрения диакон становится не слева, а справа от престола [85].

Если в алтаре «правое» и «левое» определяются с противоположной нам точки зрения, то вне алтаря, напротив, «правое» и «левое» соответствует перспективе молящихся. Как уже упоминалось, «правым» клиросом называется тот, который находится справа от молящихся, а «левым» — тот, который находится слева от них [86]. Соответственно, в служебниках сообщается, что на вечерне сначала начинает петь «правый лик», затем «левый лик»; имеются в виду певцы, стоящие — вне алтаря — справа и слева с точки зрения молящихся (т. е. певцы правого и левого клиросов); ср. чин малой вечерни: «И поетъ прокименъ правый ликъ. И егда пропоетъ, іерей глаголетъ

стихъ, и по стихѣ лѣвый ликъ поетъ прокименъ» [87]; в чинопоследовании великой вечерни говорится: «Певци... праваго лика поют „Господь воцарися“. И егда пропоютъ, тогда чтецъ ко второму [т. е. левому] лику глаголет стих „Облечеся Господь в’ силу, и препоясася“. Клирицы же поют „Господь воцарися“. Егда же пропоютъ, чтецъ глаголет 2 стих к’ правому лику „Ибо утверди вселенную, яже не подвижится“. Клирицы тоже поют „Господь воцарися“. И какъ пропоют’, паки чтецъ к’ лѣвому лику стих глаголет „Дому твоему подобает святыня, Господи, в’ долготу днiй“. Клирицы же поют „Господь воцарися“», и т. д. [88]

Поэтому, когда священнослужитель, находящийся на амвоне и обращенный к молящимся, совершает каждение, он сначала кадит правую (с точки зрения молящихся, которые обращены к востоку), а затем левую часть церкви; таким образом, он начинает каждение со своей левой стороны, и это отвечает тому, как кладется крестное знамение при благословении: как уже отмечалось, оно начинается с правого плеча того, к кому обращено благословение, что соответствует левой стороне благословляющего человека (см. выше, ***Глава I***, § **2**, с. 24–25 наст. изд.). Ср.: «Дiаконъ... кадитъ прежде царскiя двери, и икону святаго, егоже есть храмъ [т. е. храмовую икону в местном ряду иконостаса: она находится с правой стороны иконостаса]... И паки приходитъ к’ царьскимъ дверемъ, и кадитъ лѣвыя страны иконы...» [89].

Наличие двух противоположных ориентаций, проявляющихся в определении правого и левого — и отражающих противопоставление алтарного и внеалтарного пространства церкви, — по-видимому, имеется в виду в «Книге о вере» 1648 г., где говорится: «... всегда правая страна в церкви бѣаше и есть честнѣйша и достойнѣйша, яко в’ходящимъ въ церковь, тако и у олтаря стоящему и обращающемуся епископу на церковь». Согласно этому рассуждению, правая сторона имеет преимущество — как для тех, кто обращен к иконостасу (т. е. смот-

рит на восток), так и для тех, кто находится в алтаре и обращен к молящимся (и, следовательно, смотрит на запад); при этом правая сторона человека, обращенного к востоку, естественно, соответствует левой стороне того, кто обращен к западу. И далее здесь говорится о том, какая сторона является правой в самой церкви (вне алтаря): «И яко правая есть и честнейшая, того ради, яко престолъ царскіи, седалища патріарши и всѣхъ меншихъ въ церкви начальствующихъ кресла на ней поставлены суть [царское и патриаршее место было с южной стороны перед иконостасом, т. е. с правой стороны для тех, кто смотрит на иконостас]. И съ еѵангеліемъ на правую къ нимъ к' целованію исходятъ на выходъ іереи полунощными дверми на церковь, к правой полуденной и восточной странѣ, а не к западу и полунощію, и не на лѣвый крылосъ [священники идут с севера на юг, т. е. слева направо с точки зрения молящихся, обращенных к иконостасу]» [90].

Дифференциация правой и левой стороны во внеалтарном пространстве церкви (ориентированность ее на внешнюю по отношению к алтарю точку зрения) находит отражение и в распределении мужчин и женщин во время богослужения: мужчины обычно находились в правой для нас стороне храма, а женщины — в левой. Эта традиция сохраняется у старообрядцев, где правая с нашей точки зрения сторона церкви может называться «мужской», а левая, соответственно, — «женской» [91]. Мужчины по традиции имели вообще приоритет перед женщинами, и именно поэтому им принадлежала правая сторона — правая для молящихся, находящихся в церкви и обращенных лицом к алтарю [92].

Наличие двух ориентаций может быть прослежено и в Юго-Западной Руси, однако интересующее нас явление представлено здесь менее отчетливо и последовательно [93]. Как уже упоминалось, это объясняется тем, что в Юго-Западной Руси поддерживалась связь с греческой традицией; при этом в греческих служебниках, как пра-

вило, принята одна ориентация — описание богослужения здесь ориентировано на внешнюю по отношению к алтарю точку зрения. Соответственно, наряду со служебниками, где прослеживаются две системы ориентации — так сказать, «внешняя» и «внутренняя перспектива» [94], — мы встречаем в Юго-Западной Руси служебники с одной системой ориентации, когда дифференциация правого и левого в алтаре не отличается от дифференциации правого и левого во внеалтарном пространстве церкви: так же, как у греков, определение правого и левого в этих служебниках основывается на перспективе человека, обращенного к алтарю (т. е. смотрящего на восток). Именно такой способ изложения представлен в стрятинском Служебнике 1604 г., изданном Гедеоном Балабаном [95]. Как уже отмечалось, служебник Гедеона Балабана лег в основу московского Служебника 1655 г., исправленного при патриархе Никоне [96], к которому восходят и современные служебники русской православной церкви [97].

К сказанному необходимо добавить, что самый принцип как внешней, так и внутренней ориентации прослеживается в разных церковных традициях. Для греческих церквей, как уже упоминалось, характерна (по крайней мере в новое время) внешняя ориентация, т. е. ориентация человека, обращенного лицом к алтарю. Поскольку алтарь при этом находится в восточной части храма, правой, привилегированной стороной оказывается южная часть храма, а левой, соответственно, северная. Между тем в западных церквах была, по-видимому, возможна как внешняя, так и внутренняя ориентация: считается, что в древнейших церквах — в частности, римских и североафриканских, — имевших вход на востоке и алтарную апсиду с престолом на западе (см. подробнее ниже, ***Глава III***, § **2.2**, с. 242 наст. изд.), принята была внутренняя ориентация; иначе говоря, определение правого и левого было соотнесено с точкой зрения наблюдателя, обращенного спиной к апсиде и лицом к входу в церковь. Напротив, в церквах с апсидой на востоке и входом на

западе (этот тип церквей доминирует на Западе со второй половины V в.) была принята внешняя ориентация (до конца XV в., см. ниже); таким образом, определение правого и левого было соотнесено здесь с точкой зрения наблюдателя, обращенного спиной к входу и лицом к апсиде [98]. Как в том, так и в другом случае правое и левое определялось по отношению к наблюдателю, обращенному лицом к востоку (но в одном случае этот наблюдатель был повернут к молящимся, в другом случае его позиция совпадала с позицией молящихся).

Внутренняя ориентация в западных церквах проявлялась, в частности, в расположении мужчин и женщин: в древнейший период (а именно, в церквах с апсидой на западе) мужчины могли находиться слева от входа в церковь (расположенного при этом на востоке), а женщины, соответственно, справа — иначе говоря, при внутренней ориентации мужчины находились в правой, а женщины — в левой части храма (по отношению к наблюдателю, обращенному к апсиде) [99]. Напротив, в церквах с апсидой на востоке мужчины становились справа от входа в церковь (находящегося на западе), а женщины — слева [100]; в обоих случаях при этом мужчины находились в южной, а женщины — в северной части церкви. Внутренняя ориентация, принятая некогда в западных храмах, отразилась, между прочим, в традиции чтения Священного Писания: Евангелие в католической церкви читается слева от престола (с точки зрения молящихся, обращенных лицом к престолу), а апостольские послания — справа [101]; эта сторона престола или прилегающей к престолу части церкви называлась «евангельской».

В XI–XII вв. внутренняя ориентация, по-видимому, меняется в католических церквах на внешнюю. Так, уже Иво, епископ шартрский (ок. 1040–1115), называет ту часть церкви, где читается Евангелие, «левой частью церкви» («sinistra pars ecclesiae»), объясняя, что Евангелие читается с левой стороны, поскольку оно просвещало язычников, тогда как апостольские чтения обращены

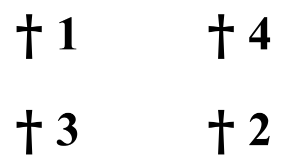
к верным (Sermo V: Sive opusculum de convenientia veteris et novi sacrificii) [102]; веком позже (ок. 1170 г.) Годфрид (Жофруа), каноник собора св. Варвары в Оже (Auge, Нормандия), обсуждает вопрос, как совместить пребывание священника справа (от престола, и следовательно, от Бога, на нем пребывающего) с тем, что Евангелие читается слева («что означает пребывание священника одесную и почему Евангелие читается слева?») [103]. В церквах этого времени фрески со сценами из Нового Завета помещаются с южной стороны, а фрески со сценами из Ветхого Завета — с северной стороны [104]; таким образом сцены Нового Завета оказываются справа для молящихся, обращенных лицом к востоку, а сцены Ветхого Завета — слева.

Спор о том, какая сторона церкви — «евангельская» (de l'Évangile) или «апостольская» (de l'Épître) — является более почетной, мог приводить к конфликтам: так, в Нормандии это вызвало распрю между двумя дворянскими фамилиями (они выступали патронами одной и той же церкви), одна из которых имела место на «евангельской стороне», другая — на «апостольской». Распря эта продолжалась три столетия и сопровождалась многочисленными дуэлями; в 1735 г. дело было отдано на рассмотрение маршалам Франции [105].

Остается добавить, что с конца XV в. в католической церкви литургические указания оказались вновь соотнесенными с внутренней, а не внешней ориентацией, т. е. правой стороной церкви стала считаться та сторона, которая для молящихся является левой, и наоборот [106]. В позднейшее время, однако, ориентация вновь претерпела изменение, и правой стороной снова стала считаться та, которая является правой для молящихся [107].

В католическом архиерейском служебнике 1595–1596 гг. освящение престола описывается следующим образом: «Чертит первый крест на правой задней части престола, где читается Евангелие, второй — в левой передней части [престола], находящейся в противоположном конце по отношению к первому [кресту], третий — в

правой передней части [престола], четвертый — в левой задней части [престола], находящейся в противоположном конце по отношению к третьему [кресту]» [108]. В позднейших изданиях служебника это указание сопровождается чертежом, где все четыре креста обозначены цифрами, соответствующими последовательности их начертания [109]:



Как видим, здесь представлена внутренняя ориентация (совпадающая с точкой зрения священнослужителя, обращенного лицом к народу): «правой» называется сторона, которая с точки зрения молящихся, обращенных к престолу, является левой, а «левой», соответственно, — та сторона, которая с их точки зрения является правой. Отметим, что если в православных церквах внутренняя ориентация определяется позицией Бога, то в католических храмах она соотносится с позицией священнослужителя, прежде всего епископа, кафедра которого находилась в свое время в апсиде за престолом (так, что епископ был обращен к народу).

Наконец, в коптских и эфиопских церквах (которые, как и православные церкви, ориентированы на восток) мужчины располагаются в северной (левой для нас) части церкви, а женщины — в южной (для нас правой) части. Поскольку мужчины семиотически важнее, чем женщины, им должна принадлежать правая сторона церкви; необходимо думать, таким образом, что и здесь имеет место не внешняя, а внутренняя ориентация, т. е. дифференциация правого и левого определяется не нашей, а противоположной нам точкой зрения.

Таким образом, как внешняя, так и внутренняя ориентация наблюдается в разных церковных традициях. В то же время сосуществование и четкое противопоставление двух противоположных ориентаций, соотнесенных с противопоставлением сакрального и мирского, представляет собой, поскольку мы знаем, собственно русское явление.

§ 5.1. *Где проходит граница между алтарным и внеалтарным пространством?*

Итак, на границе между алтарем и остальной (предалтарной) частью храма в Московской Руси может происходить резкая смена ориентации: правое становится левым, а левое — правым.

Эта граница обозначена иконостасом. Более того, она проходит по самому иконостасу — поскольку нижний («местный») ряд иконостаса, находящийся по обеим сторонам от царских (святых) дверей, противопоставлен в интересующем нас отношении основной его части.

В самом деле, в основной части иконостаса иерархия правого и левого ориентирована на внутреннюю точку зрения: над царскими дверями — в центре деисусного ряда — расположена деисусная композиция, где Богоматерь приходится по правую руку Христа, т. е. слева для нас, а Иоанн Предтеча — по его левую руку, т. е. справа для нас. Деисусная композиция является центральной и главнейшей частью всего иконостаса [110]: она изображает моление Церкви за мир. Все остальные ряды иконостаса (кроме «местного»), находящиеся над деисусным чином, содержательно объединены с ним, представляя собой развитие единой иконографической программы: в своей совокупности они представляют изображение Церкви и вместе с тем основные моменты Боговоплощения и человеческого спасения.

В то же время местный ряд иконостаса выделяется из этой программы, представляя собой самостоятельную композицию, не соотнесенную с основной его частью.

Показательно в этом смысле, что в местном ряду повторяются изображения, которые представлены в основной части иконостаса: так, здесь повторяется изображение Спасителя, которое представлено в центре деисусного ряда, и может повторяться изображение праздника, которое представлено в праздничном ряду иконостаса [111]. Равным образом изображение Благовещения на царских дверях повторяет сцену Благовещения в праздничном ряду. Очевидно, таким образом, что местный ряд композиционно выделяется из иконостаса, будучи противопоставлен основной его части. Характерно в этом смысле, что все остальные ряды иконостаса (расположенные над царскими дверями) в своей совокупности могут именоваться «тяблом» [112]; напротив, местный ряд оказывается вне «тябла». Как мы уже упоминали, название «тябло» восходит к греч. τέμπλον как обозначению специальной преграды в виде балюстрады, отделяющей алтарь от наоса. Первоначально «тябло» означало эту преграду, результатом эволюции которой и является, как полагают, русский высокий (многоярусный) иконостас. Следовательно, именно основная часть иконостаса, находящаяся над местным рядом, представляет собой исходную границу между алтарем и наосом [113].

Итак, основная часть иконостаса, находящаяся над царскими дверями, соотнесена с внутренней ориентацией, противоположной точке зрения молящихся.

Напротив, в нижнем (местном) ряду иконостаса имеет место ориентация именно на точку зрения молящихся. Так, справа для молящихся здесь помещается икона Спасителя, слева — Богородицы, и это, несомненно, отвечает их иерархической значимости [114]. Соответственно, входя в алтарь, священник целует маленькие иконы Спасителя и Богородицы по обеим сторонам царских дверей — они дублируют соответствующие иконы местного ряда, — сначала правую (с точки зрения молящихся), затем левую [115]. Равным образом при входе в алтарь священнослужители творят поклон сначала перед иконами местного

ряда, находящимися справа от них (и, соответственно, справа для молящихся, которые смотрят на алтарь), а затем перед иконами, которые находятся от них слева [116].

Знаменательно, что у старообрядцев иконе Спасителя в местном ряду иконостаса, т. е. на внешней стороне алтаря, соответствует икона Богородицы на внутренней стороне алтаря, представляющей собой оборотную сторону иконостаса, и, напротив, иконе Богородицы на внешней стороне алтаря соответствует икона Спасителя внутри алтаря [117]. В обоих случаях икона Спасителя находится справа, а икона Богородицы — слева, однако противопоставление правого и левого в одном случае предполагает внешнюю, а в другом — внутреннюю ориентацию.

Как видим, граница между двумя пространствами проходит как по горизонтальной, так и по вертикальной оси: противопоставление «внутреннего» и «внешнего», соотносится с противопоставлением «верхнего» и «нижнего». Соответственно, завеса (καταπέτασμα), которая находится внутри алтаря за царскими дверями и как бы их дублирует, может называться «горними дверями», тогда как сами царские двери именуются при этом «дольними» [118]: тем самым внутреннее пространство храма соотносится с верхней сферой, внешнее пространство — с нижней.

Таким образом, местный ряд иконостаса соотносится с находящимся перед ним предалтарным пространством: он принадлежит солее, образуя вместе с ней нечто вроде просцениума. Между тем деисусный ряд вместе с остальными рядами иконостаса как бы принадлежат алтарному пространству.

§ 6. *Смена ориентации и направление кругового движения*

Как видим, ориентация в алтаре в Московской Руси оказывается диаметрально противоположной по отношению к ориентации молящихся, находящихся в самой церкви — вне алтаря. Это проявляется как в дифференциации правого и левого, так и в направлении движения по кругу. Мы видели вообще, что противопоставление кругового движения в том или ином направлении — по солнцу или же против солнца — так или иначе ассоциируется с противопоставлением правого и левого [119]. Подобно тому, как левая сторона в алтаре соответствует правой стороне вне алтаря, так и движение в алтаре против солнца соответствует движению посолонь в остальной (внеалтарной) части церкви (или же в примыкающем к церкви пространстве — при обхождении храма).

Соответственно, при выходе из алтаря — или же при входе в него — правое превращается в левое, и наоборот; и совершенно так же меняется и направление движения по кругу. Если в алтаре престол обходят, двигаясь против солнца, то при выходе из алтаря, напротив, обхождение храма (наоса) с кадилом [120] совершается по солнцу [121]. Равным образом и обхождение как аналоя при венчании, так и купели при крещении ранее совершалось по солнцу — постольку, поскольку аналой и купель находятся вне алтаря; так же ходили вокруг храма при освящении церкви или во время крестного хода. Такой порядок сохраняется в старообрядческом богослужении, тогда как у новообрядцев во всех этих случаях — при обхождении аналоя,

купели, хождении вокруг храма — принято ходить против солнца [122].

Исключение представляет лишь каждение аналоя с положенной на нем праздничной иконой (на утрене при пении полиелея) или с крестом и Евангелием (во время молебна): это каждение совершается у старообрядцев (как и у новообрядцев) против солнца, т. е. в точности так же, как каждение престола [123]; следует полагать, что престол и аналой в этом случае ассоциируются друг с другом (объединяясь в самом процессе каждения) — образно говоря, происходит экспансия алтарного пространства, которое распространяется в этом случае на середину храма (см. ***Экскурс II***, § **1**, с. 355–356 наст. изд.). Так же — уже по аналогии с аналоем — совершается и каждение кануна во время панихиды.

Следует специально остановиться в этой связи на чинопоследованиях Малого и Великого входа на литургии, т. е. выхода из алтаря на солею (через малые алтарные двери) и последующего входа в алтарь (через царские двери) с Евангелием на литургии оглашенных. В настоящее время как у старообрядцев, так и у новообрядцев и в том и в другом случае выходят из алтаря через северные двери и затем возвращаются в алтарь через царские двери, т. е. двигаются п р о т и в с о л н ц а [124]. Такой именно порядок движения определяется в московских печатных служебниках первой половины XVII в. Так, например, в Служебнике 1651 г. о Малом входе говорится: «Діакон’ же поклонься, в’ходитъ во святыи олтарь, и станетъ с лѣвую страну святаго престола... Іерей... въземъ святое евангеліе, и дастъ діакону. Діаконъ же пріимъ, цѣлуетъ его въ руку, и обращается на правую страну. И исходятъ къ малымъ дверем. Внегда же пріидутъ прямо жертвеника, показуетъ діаконъ со уларемъ [т. е. с орарем] ко святому жертвеннику, глаголя ко іерею: „Благослови, владыко, святое предложеніе се“... И тако из’шедше малыми дверми, творятъ въходъ [т. е. входят в алтарь через царские двери]» [125]. Поскольку жертвенник находится в северной

части алтаря, очевидно, что выход осуществляется через северные двери (как это происходит и сегодня). При этом движение начинается в алтаре от престола [126], и таким образом священнослужители совершают круговое движение (двигаясь при этом против солнца) [127]. О направлении движения во время Великого входа в данном служебнике не говорится, но несомненно при этом предполагался тот же порядок движения: последования Великого и Малого входа обнаруживают вообще явный параллелизм, будучи уподоблены одно другому [128], и a priori следует полагать, что они совершались в одном и том же направлении. Совершенно так же совершается — и у старообрядцев, и у новообрядцев — выход с кадилом на великой вечерне (по окончании стихир и перед пением «Свете тихий»), который как бы дублирует выходы на литургии [129].

Вместе с тем существовала, по-видимому, другая традиция, предполагающая в обоих случаях (при совершении Малого и Великого входа) движение в противоположном направлении, т. е. по солнцу: при этом из алтаря должны были, очевидно, выходить через южные двери [130]. Так, «Сказание о порядке освящения храмов» (1481 г.), которое мы уже неоднократно цитировали, констатирует, что во время Малого и Великого входа священнослужители обращаются с востока на юг, затем на запад и север и затем вновь возвращаются на восток — иными словами (хотя «Сказание...» прямо об этом и не говорит), они двигаются посолонь [131]. Соборный старец Троице-Сергиева монастыря Иосиф, бывший в 1637–1640 гг. в Грузии (вместе с Арсением Сухановым), обсуждая особенности грузинского богослужения, считает нужным специально отметить, что «во время великого выхода священник пошел на север, а не посолонь» [132]; надо полагать, что в Троице-Сергиевом монастыре в это время служили иначе, т. е. во время Великого входа шли посолонь, выходя из южных, а не из северных алтарных дверей. У нас есть свидетельства о том, что и староб-

рядцы в свое время могли действовать таким же образом [133].

Мы видим, что в одно и то же время — в первой половине XVII в. — как Великий, так и Малый вход могли совершаться противоположным образом. Как же объяснить подобное расхождение? На наш взгляд, оно обусловлено тем, что выходы с Евангелием и св. Дарами объединяют действия, совершаемые в алтаре и вне алтаря; отсюда соответствующие действия могут именоваться как «входом» (малым или великим), так и «выходом»; в одном случае при этом акцент делается на действиях в алтаре, в другом — вне алтаря. В зависимости от той или другой трактовки здесь и может представляться оправданным как движение против солнца, так и движение посолонь. В самом деле, действия в алтаре предполагают, как мы видели, движение против солнца, и напротив, выход из алтаря предполагает движение по солнцу. В данном случае оказывается возможным как то, так и другое решение.

§ 7. *Древнерусское богословие: структура сакрального пространства и понимание литургии*

Позиция противников митрополита Геронтия и затем старообрядцев представляется теперь вполне ясной: пространство алтаря противопоставляется пространству остальной части храма, и это выражается в смене ориентации: правая сторона в алтаре соответствует левой стороне в остальной части храма, и точно так же движение против солнца, совершаемое в алтаре, соответствует движению по солнцу вне алтаря. Это отвечает вообще противопоставлению потустороннего и посюстороннего мира[134]. При этом в алтаре мы движемся против солнца, обращаясь к востоку, откуда исходит свет, откуда является солнце; вне алтаря мы ходим вместе с солнцем. Христос есть «Солнце праведное», и таким образом, в алтаре мы направляемся к Христу, вне алтаря мы следуем за Христом: в одном случае движение символизирует о б р а щ е н и е к Х р и с т у, в другом — п р е б ы в а н и е с Х р и с т о м. Алтарь предстает при этом как место совершения таинства, а внеалтарное пространство церкви — как место собрания верующих.

Заметим при этом, что хождение против солнца соответствует древнейшей христианской традиции моления на восток (т. е. обращения к востоку при совершении молитвы), а также повороту с запада на восток в чинопоследовании крещения (см. в этой связи: ***Глава III***, § **2.2**, с. 240–244 наст. изд.).

Как мы знаем, сторонники хождения против солнца могут обосновывать свою позицию, ссылаясь на действия в алтаре: алтарь — главная, основная часть храма, и если в алтаре мы ходим против солнца, мы должны аналогично действовать и в самом храме. Но точно так же и сторонники хождения посолонь — архиепископ Вассиан и архимандрит Геннадий — исходят из обряда, а именно, из хождения по солнцу на Пасху, которое призвано символизировать воскресение Христа [135].

Напомним еще раз слова, сказанные ими на диспуте с митрополитом Геронтием в 1479 г. В ответ на аргументацию Геронтия, который ссылался на то, что в алтаре обхождение престола совершается против солнца («митрополит свидетелство приводя: егда престол диаконъ кадит в олтаре на правую руку ходит с кадилом»), Вассиан и Геннадий сказали: «Солнце праведное Христос на ада наступи и смерть связа и души свободи [имееется в виду сошествие во ад], и того ради... исходят [т. е. совершают крестный ход по солнцу] на Пасху, то же прообразуют на утрени [имеется в виду, по-видимому, обхождение храма по солнцу с кадилом на полиелее при пении воскресных тропарей]». Ход рассуждения здесь, видимо, следующий: Христос — Солнце праведное, и когда на Пасху мы празднуем его воскресение, мы символизируем это хождением вместе с солнцем. Поэтому, говорят Вассиан и Геннадий, мы ходим посолонь вокруг церкви на Пасху [136], и так же ходят в самой церкви на праздничной утрене во время пения тропарей, повествующих о воскресении. Соответственно, идти против солнца означало бы — в этом и подобных случаях — идти против Христа [137].

Ассоциация Христа с солнцем и воскресения Христова с появлением солнца отражается в песнопениях Страстной недели. Так, на утренней службе в Великую субботу поется: «Заходиши подъ землю, Спасе, Солнце Правды; тѣмъ же рождшая тя Луна печальми оскудѣваетъ, вида твоего лишаема» [138]. Этому песнопению предшествует следующий текст, который поется накануне — на

повечерии в Великий пяток (т. е. в Страстную пятницу): «Солнце незаходяй, Боже превѣчный и Творче всех тварей, Господи, како терпиши страсть на крестѣ, Чистая плачущи глаголаше» [139]. Равным образом в слове Кирилла Туровского «О снятии тела Христова с креста» о Иосифе Аримафейском читаем: «Въпияше же Иосиф, глаголя сице: Солнце незаходяй, Христе, творче всех и тварем господи! Како пречистемь прикоснуся теле твоемь, неприкосновьньну ти сущу небесным силам, служащим ти страшно!» [140]. Смерть Христа предстает как захождение «солнца незаходящего» и, соответственно, его воскресение — как восход солнца [141]. Такое восприятие и отразилось, видимо, в пасхальном шествии, когда воскресение Христа празднуется хождением по солнцу — вместе с Христом или вслед за Христом. В древнерусской учительной литературе можно встретить мнение, что когда Христос воскрес, солнце, не заходя, стояло всю неделю, см., например, «Слово о посте и о Петрове говеньи и о Филиппове» в Златой Цепи XIV в. [142], «Устав людем о велицем посте» в Соловецкой кормчей 1493 г. [143], «Поучение о воскресении Господа нашего Иисуса Христа» [144] и другие сочинения. С этим полемизирует Максим Грек в «Сказании к глаголющим, яко во всю Светлую неделю солнце не заходя стояло, и того ради глаголют един день всю Светлую неделю» [145]. Тем не менее, это мнение в какой-то мере соответствует литургической практике, поскольку на пасхальной неделе каждый день служится как воскресенье. Таким образом, солнце в этот день восходит и не заходит, оно является и не исчезает: пасхальное богослужение отвечает восприятию Христа как незаходящего солнца [146].

Итак, обряд, совершаемый на Пасху и символизирующий воскресение Христа, должен распространяться, с точки зрения Вассиана и Геннадия, на внеалтарное пространство храма; между тем Геронтий и его сторонники распространяют на внеалтарное пространство действия, совершаемые в алтаре. В обоих случаях соответствую-

щие обряды имеют архетипическое значение: они служат моделью для других действий.

Но алтарь — это место, где совершается литургия. Между тем внеалтарное пространство храма предстает как место, где люди общаются с воскресшим Христом.

В своем рассуждении Вассиан и Геннадий исходят, по-видимому, из символического истолкования литургии: пресуществление Даров, которое происходит на литургии, понимается как воскресение Христа. Эта мысль органически вытекает из самого чинопоследования литургии. Действительно, в начале литургии на проскомидии священник «жрет Агнца» (т. е. приносит в жертву) [147], прободая его копьем и воспроизводя таким образом распятие Христа. Последующий перенос Агнца с жертвенника на престол, который ознаменован действиями Великого входа, изображает погребение Христа и, соответственно, при положении Агнца на престол читается тропарь «Благообразный Иосиф, с древа снем пречистое тело твое...» — тот же, который поется на вечерне Великой субботы. Престол изображает вообще гроб Господень, и он покрывается «срачицею», изображающей плащаницу, которой было обвито тело Христа (греч. κατασάρκιον, т. е. ‘приплотие’, — от κατὰ и σάρξ); вместе с тем престол называется «святою трапезой», поскольку на нем предлагаются в пищу и питие тело и кровь Христовы [148]; наконец, престол понимается как небесный трон, на котором восседает Христос после своего воскресения (вместе с Богом Отцом) — как престол (θρόνος) славы, на котором восседает Царь славы (этот момент особенно отмечен в церковнославянском языке, где слово *престол* объединяет значения греческих τράπεζα и θρόνος) [149]. Остается добавить, что перенесение св. Даров с престола на жертвенник в конце литургии символически изображает вознесение Христа (этому предшествует молитва священника: «Вознесися на небеса, Боже...») [150].

Таким образом, последование литургии начинается с символического изображения распятия Христа и оканчи-

вается изображением его вознесения. Соответственно, евхаристия как центральный момент литургии, когда св. Дары претворяются в тело и кровь Христовы, после чего становится возможным соединение с ним верующих через причащение, — может осмысляться как воскресение Христа; такое понимание находит отражение в молитве при потреблении Даров, читаемой на литургии Василия Великого, когда в конце литургии священник молится, обращаясь к воскресшему Христу: «Совершишася и скончашася вся, еже предложи нам нетленныя дары: обретохом смерти твоеи память, видехом воскресения твоего образ, исполнихомся некончаемыя твоея пищи, насладихомся вечных твоих благ, ихже и в будущем веке всех нас получити сподоби благодатию и человеколюбием»[151].

Это, по-видимому, и имеют в виду Вассиан и Геннадий, когда упоминают о Пасхе. Мы можем реконструировать их мысль следующим образом: в алтаре священнослужители обращаются к востоку, т. е. к Христу, но после воскресения Христова (которое ассоциируется с евхаристическим пресуществлением) все верующие оказываются вместе с Христом и символически выражают это, обходя церковь на Пасху так, как движется «Солнце праведное», — посолонь. Пасхальное шествие воспринимается как архетип обряда, символизирующего соединение людей с воскресшим Христом. Если пресуществление Даров на литургии ассоциируется с воскресением Христовым, то хождение по кругу вне алтаря должно совершаться в церкви таким же образом, как совершается обхождение церкви на Пасху.

Как известно, в Древней Руси не было богословия как специальной дисциплины; богословие воспринималось главным образом через обряд — иначе говоря, было то, что принято называть литургическим богословием. Древнерусский человек исходил из практики общения с Богом, которая выражалась в определенных обрядах, — из непосредственного чувства, которому сопутствовало со-

вершение этих обрядов. Он твердо верил в то, что, совершая их, он общается с Богом, и только исходя из этого мог анализировать богословские представления; именно поэтому он так болезненно мог реагировать на изменение обрядов. Восприятие обряда сопоставимо при этом с восприятием иконы: как в том, так и в другом случае представления о Боге усваиваются в процессе общения с Богом — через знаки, посредством которых происходит это общение. При таком понимании церковный обряд и предстает, в сущности, как своего рода икона — иконическое представление богословской мысли[152]. Именно это и определяет позицию Вассиана Рыло и Геннадия Гонзова в их полемике с митрополитом Геронтием: алтарь понимается ими как место, где на литургии воскресает Христос, тогда как внеалтарное пространство церкви — как собрание верующих, которые общаются с Христом воскресшим [153]. И при этом в своем понимании воскресения Христова Вассиан и Геннадий исходят прежде всего из обряда, который совершается на Пасху и который призван выразить символическое значение этого события. Это определяет их представление о том, как следует действовать в церкви — вне алтаря, — где во время богослужения и происходит общение верующих с воскресшим Христом.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ II

[1] Такого рода ассоциация обусловлена тем, что движение по часовой стрелке отвечает обращению тени в солнечных часах (в северном полушарии): с появлением часов механических оно и обусловило соответствующее движение часовой стрелки. Надо полагать, что если бы механические часы были изобретены не в северном, а в южном полушарии, стрелка двигалась бы в обратном направлении.

[2] Как известно, осудив Никона и санкционировав его смещение с московской патриаршей кафедры, собор 1666–1667 гг. одобрил его церковные реформы и продолжил его деятельность по унификации церковных обрядов (см.: Зеньковский, 1970, с. 299–304). Став одним из основных пунктов полемики старообрядцев и новообрядцев, хождение против солнца, как правило, связывается с именем Никона. Так, например, Симеон Денисов, перечисляя Никоновы нововведения, писал в «Винограде российском» (1730-е гг.): «Въ церквосвященіи, крещеніи и браковѣнчаніи окрестъ, еже по солнцу трижды обходити во уставѣхъ и тѵпикохъ древнихъ обычно и законно указано, сіе без’ очиво [т. е. нагло] отложи [патриарх Никон]. вмѣсто же сихъ единожды и противо солнцу обходити дерзостно приказа» (Симеон Денисов, 1906, л. 7); в 1735 г. старец Пафнутий показывал на розыске в Тайной канцелярии: «Ныне-де во обращении от раскола ко святей церкви и в соединение с правоверующими быть он не желает, для того, что-де преж сего до Никона патриарха крест на себе изображали треперстным сложением... и святую-де литоргию и протчия святыя службы служили по старопечатным книгам, и вокруг обхождение имели по солнцу, и на седми просфорах [служили литургию], а от Никона-де патриарха и поныне крест изображают на себе треперстным сложением... и святую литоргию и протчия святыя службы служат против солнца, и не на седми просфорах...» (Есипов, II, с. 153–154 первой пагинации). См. еще: Керженские ответы, 1906, с. 86, 155–156 (ответ 4, статья 26; ответы 109–111); Поморские ответы, 1884, с. 201–203 (ответ 50, статья 32).

[3] Именно так совершалось, например, в католическом богослужении — по крайней мере до II Ватиканского собора (1962–1965)

— обхождение храма при его освящении, омовение церковных стен во время храмового праздника, а также каждение св. Даров, каждение престола (в том случае, когда алтарь не примыкал к стене храма), обхождение могилы в похоронном обряде (см.: Nußbaum, 1962/1996, с. 287–290; Dölger, 1925, с. 59, примеч. 0; Simpson, 1896, с. 173; Stojković, 1929, с. 31–32; Moszyński, II/1, с. 445; ср. цитируемое в § **3**, с. 130 наст. изд., послание молдавского епископа Василия 1484 г.); точно так же обходили храм паломники (см.: Knuchel, 1919, с. 94). Латинский обряд, по-видимому, восходит при этом к античному языческому культу, где движение посолонь считалось движением в благоприятном направлении (см. ниже, с. 175 наст. изд., примеч. **35**). Ср. описание освящения церкви в архиерейском служебнике 1595–1596 гг.: «... начинает обходить [церковь] направо, следуя вместе с клиром и народом и окропляя этой [святой] водой снаружи церковные стены» («... incipit circuire ad manum dexteram, procedens cum clero et populo et spargens cum ipsa aqua forinsecus parietes Ecclesiae» — Pontificale Romanum, 1595–1596/1997, с. 306; Pontificale Romanum, 1868, с. 140); выражение *circuire ad manum dexteram* означает здесь движение посолонь. Согласно другому описанию, при обхождении храма «движутся от апостольской [правой для нас] стороны престола к евангельской [для нас левой]. Если процессия идет внутри церкви, обычно следуют к двери и оттуда поворачивают направо, совершая круг и направляясь к евангельской части престола; если вне церкви, следуют движению солнца» («... proceditur a latere epistolae ad latus evangelii. In his locis, si processio intra ecclesiam fiat, communiter proceditur usque ad januam, et tunc dextram tenendo, fit circulus progrediendo ad partem evangelii altaris: et si extra ecclesiam, solis cursus servari solet» — De Herdt, III, с. 421, § 319); об «апостольской» и «евангельской» сторонах в западном храме см. § **5**, с. 144–145 наст. изд. Показательны в этом отношении могут быть росписи в средневековых католических храмах; так, например, в капелле Скровеньи (Capella degli Scrovegni, называемая иначе Capella dell'Arena) в Падуе (1303–1306 гг.), расписанной Джотто, сцены Ветхого и Нового Завета расположены — в своей исторической последовательности — по часовой стрелке (ср., однако, обратный порядок росписей в Пармском баптистерии XIII в. — Battistero, 2003, с. 70, 74).

Исключение составляет обхождение храма, совершаемое католиками во время Великого поста в воспоминание крестного пути Христа (via crucis): на стенах католического храма могут быть

изображены особенно отмеченные моменты крестного пути (они именуются «станциями») — от дворца Пилата к Голгофе, где принято останавливаться и читать молитвы (сейчас крестный путь разделяется на 14 «станций», хотя их количество могло со временем меняться). В настоящее время, насколько мы знаем, обычно обходят храм против солнца (т. е. против часовой стрелки): если мы обращены лицом к апсиде храма, первая «станция» находится слева от апсиды, а последняя — справа от нее (ср., однако, указания на храмы с противоположным порядком «станций»: Stojković, 1929, с. 32). Необходимо иметь в виду, что ранее обхождение храма совершалось в обратном направлении — не от Пилатова дворца к Голгофе, как принято ходить теперь, а наоборот, от Голгофы ко дворцу или к Гефсиманскому саду (см.: Brown, 1967, с. 834); полагают, что новый порядок обхождения храма был установлен св. Леонардом из Порто-Маурицио (1676–1751). Если предположить, что порядок обозначения «станций» на стенах храма не изменился, а изменилось лишь направление движения, мы должны будем заключить, что обхождение храма ранее совершалось по солнцу (по часовой стрелке). Указанная традиция восходит к благочестивому обычаю, установленному паломниками, посещавшими Иерусалим: паломники следовали по Via Dolorosa, вспоминая таким образом крестный путь Христа. Достойно внимания при этом, что до начала XVI в. паломники в Иерусалиме двигались именно в обратном направлении: от Голгофы, а не к Голгофе (см.: Thurston, 1907, с. 66–76; Mathis, 1934, стлб. 261; Picard, 1953, стлб. 2594); по-видимому, паломники не считали себя достойными повторять крестный путь Христа. Новый порядок движения, воспроизводящий крестный путь Христа, впервые фиксируется в 1517 г. (там же, с. 76).

[4] Поскольку старообрядцы обвинялись в том, что они следуют не греческой (православной), а армянской (монофизитской) традиции, в подложном «Соборном деянии на еретика Мартина Арменина», о котором мы упоминали выше (***Глава I***, с. 102 наст. изд., примеч. **82**; см. вообще об этом произведении: ***Экскурс I***, § **4**, с. 327–328 наст. изд.), наряду с двуперстным крестным знамением обсуждается и хождение посолонь: появление на Руси как той, так и другой традиции приписывается учению Мартина Арменина. Согласно этому тексту, на соборе, якобы имевшем место в 1157 г. в Киеве, Мартин обвинялся, в частности, и в том, что он «по погруженіи обходити купель по солнцу, такожде и в’ хиротоніи, и в’ вѣнчаніи и браковъ творити обхожденіе учаше... на ве-

черняхъ и на литургіахъ, егда бываетъ входъ съ кадиломъ, или со евангеліемъ, или съ переносомъ, учаше выходити из олтаря въ южные двери. Такожде и во освященіи церкви обходити посолонь повелѣваше». Неизвестный нам автор начала XVIII в., сочинивший «Соборное деяние...», вкладывает в уста митрополита Константина следующие обвинительные слова, обращенные к Мартину: «... учиши противная восточной церкви, повелѣваеши въ хиротоніи, и въ крещеніи, и во освященіи церкви, и въ вѣнчаніи браковъ, и въ послѣдованіи церковномъ вся творити обхожденія и исхожденія посолонь. Мы же из' начала вѣры пріяхомъ от восточныхъ патріарховъ сія вся творити обхожденія и исхожденія на восходъ, противу солнца, по древнему обычаю и по преданію святыя церкви, и таковаго ученія нижѐ слышахомъ досѣле». На это Мартин будто бы отвечает, что есть церкви, где ходят посолонь, но митрополит обличает его, говоря, что так делают именно последователи Мартина: «Мартінъ же рече: Како, святый владыка [sic!] глаголеши, „нижѐ слышахомъ досѣле“? А азъ зрю в' нѣколицѣхъ церквахъ тако творятъ всячески обхожденія и исхожденія посолонь. Владыка же рече: Аще нѣцыи от невѣденія тобой прелщени быша и дерзнуша тако творити, обаче невѣденіе и неразуміе не законъ церкви. Нѣцыи же на соборѣ обрѣтшіися тако творящіи рекоша: Ей, святый владыко, правду реклъ еси: мы творихомъ вся послѣдованія церковныя посолонь, понеже прелстихомся его писаніемъ; до его же писанія вся творихомъ обхожденія и исхожденія на востокъ противу солнца, за невѣденіе же наше прощенія просимъ» (Соборное деяние..., 1718, л. 2, 6, ср. л. 24–24 об., 29 об.–30). О том же говорится и в подложном требнике митрополита Феогноста, опубликованном в качестве приложения к «Соборному деянию...» (там же, л. 42 об.–43 об.; ср.: Горский и Невоструев, III/2, № 574, с. 503). Мартин, согласно «Соборному деянию...», признается, что двуперстное крестное знамение он усвоил от армян, обычай креститься слева направо — от латинян; что же касается хождения посолонь, то это его собственное измышление (там же, л. 28 об.–30 об.).

[5] Как полагают Б. М. Клосс и В. Д. Назаров, великий князь имел в виду при этом пожар в ночь с 9 на 10 сентября 1479 г. (продолжавшийся десять часов и уничтоживший почти половину Кремля), который и был воспринят как наказание за неправильное освящение церкви (см.: Клосс и Назаров, 1997, с. 360; ПСРЛ, XXV, 1949, с. 326). Едва ли прав Б. Н. Флоря, по мнению которого действия великого князя объясняются тем, что речь шла о па-

тронaльной церкви, где великий князь имел возможность распоряжаться (см.: Флоря, 1992, с. 80).

[6] См.: ПСРЛ, VI, 1853, с. 221–222; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 286–287; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 335; ср.: Голубинский, II/1, с. 553–555; Макарий, IV/1, с. 44–45; Клосс и Назаров, 1997, с. 356–367. Совпадающие тексты II Софийской и Львовской летописей, которые мы цитируем, восходят к митрополичьему летописному своду 1518 г. (см.: Клосс и Назаров, 1997, с. 357).

Следует иметь в виду, что Иван III присутствовал при освящении Успенского собора (см.: ПСРЛ, VIII, 1859, с. 201; ПСРЛ, XII, 1901, с. 193). По всей видимости, после освящения церкви его внимание было обращено — может быть, Вассианом — на то, что церковь была освящена неправильно. Данному эпизоду предшествовал конфликт между Вассианом и Геронтием (в 1478–1479 гг.): митрополит поддержал белозерского удельного князя (Михаила Андреевича) в его споре с ростовским архиепископом о пределах владычной власти (о судебной власти над Кирилловым Белозерским монастырем); в свою очередь, Иван III выступил на стороне Вассиана, в результате чего монастырь оказался в юрисдикции ростовского архиепископа (ПСРЛ, VI, 1853, с. 33–34; ПСРЛ, VIII, 1859, с. 200; ПСРЛ, XII, 1901, с. 189–190; Н. Никольский, 1895; Голубинский, II/1, с. 557–558; Макарий, IV/1, с. 43 и с. 552, примеч. 13*; Флоря, 1992, с. 77, 124). Таким образом, Вассиан и Геронтий были врагами, и их отношения в какой-то мере могли отразиться в полемике об обхождении церкви; едва ли, однако, это было решающим фактором в их разногласиях по данному вопросу.

[7] Согласно «Сказанию о порядке освящения храмов» (1481 г.), где специально рассматривается этот вопрос, ранее в освящении церквей не было единообразия: одни ходили посолонь, другие — против солнца. Надо полагать при этом, что митрополиты-греки ходили против солнца, как это и было принято вообще в Византии. В середине XV в. русская церковь отделилась от Константинополя; этому предшествовало поставление русскими епископами митрополита Ионы без санкции Константинополя (фактически оно положило начало автокефалии русской церкви, хотя окончательный разрыв с Константинополем произошел лишь в 1461 г. при поставлении его преемника, митрополита Феодосия, см.: Успенский, 1998, с. 211 сл.). Как указывает «Сказание...», когда Иона был поставлен в митрополиты (1448 г.), он обратил внимание на неодинаковую практику освящения церквей и созвал со-

бор, чтобы решить данный вопрос (по-видимому, в 1451 г.). На основании расспроса тех священников, которые служили еще при предшественниках Ионы, митрополитах Киприане и Фотии (Фотий был греком, а Киприан болгарином, однако и он был, несомненно, носителем византийской традиции), было предписано «ходить к востоку [т. е.: против солнца], как при тех митрополитах было». Итак, Иона обратился к практике своих предшественников; так же действовали затем и его преемники по митрополичьей кафедре (митрополиты Феодосий, Филипп и, наконец, Геронтий). См.: Клосс и Назаров, 1997, с. 384–386.

Ср. в этой связи описание пасхального крестного хода в чиновнике новгородского Софийского собора: «... и затворяютъ врата церковные, иже к западу... И исходятъ сѣверными дверми и идутъ кресты противъ солнечнаго теченія на всрѣтеніе Господне... И идутъ же со кресты въ Петровьскіе врата въ Корсуньскую паперть, всее же церкви не обходятъ... И паки воспріемъ святитель кадило, и назнаменаетъ великая врата, затворенная сущи [т. е. западные врата], кадиломъ крестообразно... И отверзаетъ двери святитель честным крестомъ, и входятъ кресты въ церковь и во олтарь...» (Голубцов, 1899, с. 210–211). «Петровскими вратами» называлась арка под домовой (надвратной) церковью Петра митрополита, примыкающей к Софийскому собору с северо-западной стороны (см.: Гордиенко, 1991, с. 14 и план на с. 30–31), тогда как «Корсунская паперть» соотносилась с западными, «Корсунскими» дверями Софийского собора, в которые и входил крестный ход; движение от Петровских врат к Корсунским соответствует, таким образом, движению против солнца. Напротив, в Великую субботу в том же Софийском соборе обхождение церкви с плащаницей совершалось в направлении от Корсунских врат к Петровским, т. е. посолонь: «А идутъ съ плащаницами изо олтаря въ сѣверные двери, мимо гроба Господня, и выходятъ въ Корсуньскіе врата, и идутъ изъ Софѣи въ Петровьскіе врата и около церкви, и кадять діякони, и входятъ въ церковь съ плащаницами въ тѣ же въ Корсуньскіе врата» (там же, с. 205). Посолонь ходили в Новгороде с крестами и 29 июля, в день Рождества Николая Чудотворца (Макарий Миролюбов, 1861, с. 21, примеч. 1).

[8] ПСРЛ, VI, 1853, с. 221–222; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 287; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 335; ср.: Голубинский, 1905, с. 23. Хождение против солнца при освящении церкви предписывается, в частности, в служебнике 1532 г., написанном в Молдавии для афон-

ского Зографского монастыря (Порфирьев, Вадковский и Красносельцев, III, № 709/1015, с. 43); мы говорим об этом служебнике ниже (см. с. 183 наст. изд., примеч. **48**). Ср. указания о хождении против солнца при освящении церкви в Студийском уставе из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря XV в. (ГИМ, Син. 905, л. 125; Горский и Невоструев, III/1, № 382, с. 275: «и идут окрестъ церкви на восточную страну») или в требнике XVI–XVII в. (ГПБ, Петерб. дух. акад. 1071, л. 51 об.; Озерский, II, с. 512: «И идут около церкви противу солнца»).

[9] Наименование Христа «праведным солнцем» (или в позднейшей редакции «солнцем правды»), восходящее к Библии, часто встречается в литургических текстах (см., например, тропари Рождеству Христову и Сретению, 4-ю и 5-ю песни пасхального канона и т. п.). К истории этого выражения см.: Dölger, 1918, с. 83–110. Об ассоциации Христа с солнцем мы специально говорим ниже (см.: ***Глава III***, § **2.2**, с. 239–246 наст. изд.).

[10] ПСРЛ, VI, 1853, с. 221–222; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 287; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 335. Интерпретация этого высказывания дается в § **7**, с. 155 наст. изд.

[11] ПСРЛ, VI, 1853, с. 233–234; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 313–314; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 348.

[12] Ср.: «И вы же убо глаголете: „В старину так бывало, что посолно ходили вокруг церкве“. Мы же вам глаголем: „В старину и болваном ся кланяли, и солнцу, и луне, и звездам, и огню, и кусту... А и ныне невегласи зверем молятся, иже в державе великого князя глаголемии гугуличи. А инии зовущеся християны мнозии, а бесчисленно их множество, глаголют, в Наугородцких областех, и нечистоту ядят и давленину и кровь, и у рек же и у кладезей, и у болот молбы творят, и животная закалают, волы и овцы, и бораны, и вепри, и куры, и коим закалают и глаголют, рекше, святым, и тамо и ядят и пьют, тамо же и пива варят. А инии умершии в лесех и кладутся, а не у церкви, якоже и древнии елини“». В этой же связи упоминаются суеверные (языческие) обряды, предписывающие хождение посолонь. Так, из травника («зелейника») цитируется «арменское удыбание от поядения жита от птиц»: если птицы поедают жито, нужно взять «павину кость» обойти жито трижды посолонь так, чтобы тебя не увидело никакое живое существо, и положить кость в жито; равным образом после венчания новобрачных приводят в дом, там разжигают огонь и трижды обводят их вокруг огня посолонь. См.: Клосс и Назаров, 1997, с. 387, 389–390, ср. с. 383.

Гугуличи или *гогуличи* — то же, что *вогуличи*, т. е. манси, которые незадолго до обсуждаемых событий (в 1456 г.) убили Питирима, епископа пермского. Память об этом убийстве была еще свежа, и гугуличи воспринимались как типичный пример язычников-невегласов, выступающих против христианского учения. Слово *гогуличи* ≈ *гугуличи*, не зафиксированное в словарях древнерусского языка, встречается в летописи (например: ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 128, 358).

[13] Ср.: «И тогда [после смерти митрополита Фотия в 1431 г.] убо и ереси начаша являтися, не яко яве, но по малу: первое венчание, таже и около огня обвожение посолно по совету злых человек обаянник. Потом же дерзнувше и на высочайшая и превеликая и церкви священати, обходити 3-жды вкруг их по солнечному же двизанию, а не яко около престола, якоже устав кажет» (Клосс и Назаров, 1997, с. 383–384).

[14] Ср.: «И егда убо крестим кого и около престола како обносим его 3-жды [имеется в виду воцерковление младенца], не такоже ли, яко же и кадим [совершаем каждение престола]? Или ставят диякона, или попа, или епископа, не такоже ли обводят их около престола к востоку? И на вся празники поставивше среди церкви икону праздничную, како кадим около ея? И около креста на налое како кадим? И в суботу великую ходим с плащаницею, и на всяк день на вечернях и на литоргиях со Еваньелием како бы ходим посолно ли? Аще же и преставится кто, тако же кадяще около его, а не посолно же» (Клосс и Назаров, 1997, с. 387). О каждении престола и аналоя мы говорим в § **3**, **6**, с. 129–130 и 151 наст. изд.

[15] После смерти Фотия митрополитом киевским и всея Руси в 1433 г. стал Герасим, кандидат Свидригайла, великого князя литовского; до своего поставления на митрополию Герасим был епископом смоленским (см. о нем: Успенский, 1998, с. 406–428). Псковский летописец говорит о Герасиме: «Герасим владыка... приеха из Царяграда от патриярха поставлен митрополитом на Рускую землю, и приеха в Смоленеск. А на Москву не поеха, зане князи руския воюются и секутся о княжении великом на Рускои земли...» (Псков. лет., I, с. 41–42; ср. то же: Псков. лет., II, с. 44, 128). После смерти Герасима (который был сожжен в 1435 г. по приказанию Свидригайла) на русскую кафедру был поставлен митрополит Исидор (в 1436 г.), участник Ферраро-Флорентийского собора, но после того как он принял унию, русские епископы отказались ему подчиняться; он был заточен в тюрьму, откуда ему

удалось бежать. Русь оставалась без митрополита до 1448 г., когда собор русского духовенства без санкции Константинополя возвел на митрополичью кафедру Иону, епископа рязанского (см. выше, с. 164 наст. изд., примеч. **7**).

[16] Клосс и Назаров, 1997, с. 389. Сходным образом обосновывал позднее хождение против солнца Игнатий Римский-Корсаков, архимандрит московского Новоспасского монастыря (будущий митрополит тобольский и сибирский) на прениях со старообрядцами в Кинешме в 1687 г.: «Церковь святая служит умному солнцу Христу Богу, а не чувственному, а солнцу чувственному яко твари ни какие чести не творит...» (Книга о посылке..., 1908, с. 223).

[17] Клосс и Назаров, 1997, с. 389. Ср. аналогичное место в Кирилловой книге: «Азъ Ісусъ послахъ ангела своего, да свидѣтельствуетъ в’ церквах, да ся научатъ манихѣи, да не почтутъ планитъ и солнца паче слова Божія, да рекутъ яко церковныи уставъ словомъ Божіимъ утверженыи по солнечному хожденію» (Кириллова книга, 1644, л. 15 об.).

[18] Клосс и Назаров, 1997, с. 384–385.

[19] ПСРЛ, VI, 1853, с. 222, 234; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 287, 314; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 335, 348.

[20] См. указания на эти книги: Поморские ответы, 1884, с. 201–203 (ответ 50, статья 32); Макарий, 1889, с. 103; Смирнов, 1895, с. 30. Ср.: Керженские ответы, 1906, с. 256 (ответ 111).

Хождение посолонь при освящении церкви предписывается в московском печатном Требнике 1623 г.: «... и исходятъ вси изъ церкви и идутъ со свѣщами в’кругъ на сѣверъ, послѣдуетъ имъ причетъ» (л. 62); поскольку выходят из западных дверей, движение вокруг церкви на север означает именно движение по солнцу; точно так же священник при освящении церкви кропит церковь святой водой «и крестомъ осѣняетъ в’ церкви, первое к’ восточнѣй странѣ, таже къ южнѣй, и к’ западной, и к’ сѣверной» (там же). Этому соответствует чин основания церкви, когда священник «кадитъ мѣсто церковное на четыре страны: на востокъ, на югъ, на западъ, на сѣверъ, и паки на востокъ» (Требник, 1623, л. 1 об.). Напротив, в киевском Требнике Петра Могилы указывается, что при основании церкви необходимо кадить место, где будет воздвигнута церковь, обходя его против солнца (Требник, 1646, II, с. 54); равным образом и обхождение церкви, согласно этому требнику, должно всегда совершаться против солнца (см.

ниже, с. 183 наст. изд., примеч. **50**). В новообрядческой практике, когда освящается основание церкви, настоятель «обходит со всех четырех сторон основание, начиная от северной стороны против солнца», окропляя все эти четыре стороны святой водой (Никольский, 1907, с. 795).

Ср. свидетельство требника XVI в. (ГПБ, Соф. 1085, л. 97) о обведении брачующихся вокруг аналоя: «Обращает [священник] их кругом посолонь трижды» (Одинцов, 1880, с. 56); то же дословно в московских печатных служебниках и требниках (Служебник, 1602, тетр. 52, л. 1; Служебник, 1616, тетр. 53, л. 5–5 об.; Служебник, 1623, л. 458 об.; Служебник, 1627, л. 240–240 об. второй фолиации; Служебник, 1630, л. 490 об.–491; Служебник, 1633, л. 494об.–495; Служебник, 1635, л. 494 об.–495; Требник, 1636, л. 133 об.; Служебник, 1637, л. 537; Служебник, 1640, л. 504; Служебник, 1646, л. 584; в Служебниках 1651 и 1652 г. чин венчания отсутствует). Относительно направления движения при хождении вокруг купели (при крещении) здесь ничего не говорится.

[21] «Проувѣдѣхомъ и сіе: яко въ великую субботу на утрени, егда входъ бываетъ со святою плащаницею окрестъ Церкве, подобнѣ и во освященіи Церкве входъ со святыми мощми около же Церкве, не ходятъ по обычаю святыя восточныя Церкве на право к’ востоку, но ходятъ на лѣво къ западу, мудрствующе, яко по солнцу подобаетъ ходити. И то не смыслено мудрствуютъ: зане не согласно есть со прочими чины Церковными...» (Служебник, 1667, л. 10 второй фолиации; Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 12 четвертой фолиации; Субботин, II, с. 231; Доп. АИ, V, № 102, с. 470).

В. М. Карлович описывает, как в Великую субботу 1667 г. в московском Успенском соборе, где русское духовенство сослужило с греческим, русские по традиции пошли с плащаницей посолонь, а греки — в обратном направлении; возникший спор окончился победой греков (Карлович, I, с. 61). Источник этих сведений нам неизвестен. Характерно в этом смысле, что собор 1666–1667 гг. начинает обсуждение движения по кругу именно с хождения с плащаницей на утрене Великой субботы.

[22] Субботин, IV, с. 245–246. — Ср. также специально относительно порядка крещения в челобитной Лазаря патриарху Иоасафу II того же года: «А круг купели ходят и обращаются на шуюю страну: и се образуют, яко отводят людей отъ десныя страны, еже есть отъ Бога, на шуюю же страну уклоняются, еже есть ко диаволу приводятъ» (Субботин, IV, с. 276); ср. аналогичный текст —

относительно крещения и венчания — в компиляции XVII в. из сочинений протопопа Аввакума (Пам. старообр. письм., 2000, с. 282).

[23] РИБ, XXXIX, стлб. 66; Субботин, V, с. 89, ср. с. 186. В других редакциях «Жития» Аввакума (так называемых редакциях *Б* и *В*) это место отсутствует (мы цитируем редакцию *А*; заметим, что как редакция *А*, где имеется данный пассаж, так и редакция *Б*, где он отсутствует, представлены автографами Аввакума: редакция *А* опубликована в изд.: РИБ, XXXIX, стлб. 1–82, редакция *Б* — в изд.: Пустоз. сб., 1975).

[24] Пам. старообр. письм., 2000, с. 326. Мы упоминали об этой компиляции выше (в примеч. **22**).

[25] Смирнов, 1909, прилож., с. 07 (относительно принадлежности «Увещания...» Феодосию Васильеву см. там же, с. 85).

[26] Дружинин, 1908, с. 28. — Противоположному направлению движения при крещении (во время обхождения купели) отвечает и противоположная ориентация крещаемого: если крещение совершается в церкви, у старообрядцев крещаемый обращен на запад, именно, лицом к крещающему священнику, у новообрядцев он обращен на восток (см.: Никольский, 1907, с. 668–669, примеч. 4; ср.: Несколько слов..., 1860, с. 96–98).

[27] Доп. АИ, XII, № 17, с. 257, 1689 г.; Дружинин, 1889, с. 184.

[28] ГПБ, Петерб. дух. акад. 3. Цит. по изд.: Бровкович, II, с. 165.

[29] Яковлев, 1888, с. 171. О случаях отказа ходить против солнца при крещении, а также при венчании в XVII–XVIII вв. см. также: Румянцева, 1973, с. 66–67; Есипов, I, с. 516, ср. с. 199; Есипов, II, с. 153–154 первой пагинации, с. 250 второй пагинации, ср. с. 132, 134, 140 первой пагинации. Ср. в этой связи: Мельников, II, с. 64, 165; Мельников, III, с. 482 («В лесах», ч. I, гл. 7, 13; ч. IV, гл. 16).

Вместе с тем священники господствующей (новообрядческой) церкви на местах могли следовать старой традиции, ср. донос на томское духовенство, поданный в 1723 г. Антонию, митрополиту тобольскому и сибирскому: «священницы, когда при венчании свадеб поется „Исаие ликуй“, водят жениха и невесту по-раскольнически, по солнцу, а не так, яко надлежит»; они же, когда крестят младенцев, «кума и куму водят так же по солнцу, а не так, яко надлежит» (Беликов, 1905, с. 14).

[30] Платон Левшин, 1765, л. 68 об.–70. — Ссылаясь на этот текст, Тихон, епископ воронежский, в 1772 г. разрешил казакам

двух станиц, входивших в его епархию, ходить посолонь. На прошение казаков им была положена следующая резолюция: «Если вышеписанные Кумшацкой и Пятиизбянской станиц казаки, кроме хождения при освящении церкви, при крещении младенцев и венчании браков по солнцу, в прочем во всем с нашей православной греческаго исповедания [церковью] согласны, и еще по увещанию против солнца ходить не склонятся, то в рассуждении того, что они со временем чрез увещание священников и сами познают свою неправость и исправятся, и, как в помянутой книге [имеется в виду „Увещание“ Платона Левшина] изображено, оное хождение не самая тайна и хорошо ходить по солнцу, — в станицах Кумшацкой церковь освятить, а в Пятиизбянской младенцев крестить и браки венчать духовным правлением дозволить с хождением по солнцу» (Жмакин, 1900, с. 991).

[31] По свидетельству «Сказания о порядке освящения храмов», сторонники хождения посолонь говорили в оправдание своей позиции: «В старину так бывало, что посолно ходили вокруг церкве» (Клосс и Назаров, 1997, с. 387). Вместе с тем летопись сообщает, что Иван III в 1481 г. «по хожении в воле митрополиту дасть, яко же велит, как было в старину» (ПСРЛ, VI, 1853, с. 233–234; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 313–314; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 348) — в данном случае «старина» ассоциируется, по-видимому, с хождением против солнца.

[32] Подводя итоги рассмотрению основных различий между старым и новым обрядом (двоеперстие, сугубая аллилуйя, седмипросфорие и хождение посолонь) и делая вывод о том, что старообрядцы, как правило, следуют греческой традиции, Е. Е. Голубинский замечает: «Хождение посолонь как будто действительно составляет наше новшество, и притом какое-то загадочное» (Голубинский, 1905, с. 70). А. И. Соболевский полагал, что хождение против солнца приходит к нам в XV в. с вторым южнославянским влиянием (Соболевский, 1909, с. 5).

[33] Связь солнца с правой («десной») стороной отразилась в древнерусском заговоре: «Освечусь я светлым месяцем; осияюсь красным солнышком; препояшусь буйны ветры; отычусь часты звезды. Солнце деснует; луна в теле ходит; по главе моей звезды ходят» (Буслаев, 1861, стлб. 1511–1512). Слово *деснует*, насколько нам известно, в словарях не зафиксировано; не исключено, что оно связано с церковнослав. **десити**, о котором мы говорим ниже (см. с. 178 наст. изд., примеч. **38**).

[34] На русских литых крестах с изображением Распятия солнце всегда представлено по правую руку Христа (для нас слева), а луна — по левую руку (для нас справа). Такое же расположение солнца и луны мы встречаем и на иконах Распятия (при этом солнце изображается здесь померкшим, а луна — кровавой, см. Откр. VI, 12, ср. Лк. XXIII, 44–45, Мф. XXVI, 45, Мк. XV, 33). Это очень старая традиция, восходящая еще к дохристианской эпохе (см.: Engemann, 1986; ср. еще примеры: Garruzzi, V, табл. 387, № 8; Garruzzi, VI, табл. 433, № 2, табл. 434, № 2, 4, 5, 6; Grabar, 1958, табл. XXII, 12); правое и левое определяется здесь внутренней по отношению к изображению точкой зрения, т. е. позицией наблюдателя, который находится внутри изображения, а не зрителя, который смотрит на изображение (см.: Успенский, 1970/1995, с. 179 сл.; Успенский, 1971/1995, с. 257 сл.; Успенский, 1973/1995, с. 297 сл.; Успенский, 1995а, с. 309 сл.). Соответствующее расположение солнца и луны, как правило, представлено и на изображениях Митры (см.: Deonna, 1947–1948, с. 30).

В древнем христианском искусстве иногда можно встретить и изображение Распятия с противоположной зрительной ориентацией (когда солнце представлено по левую руку Христа, т. е. для нас справа, а луна — по правую руку, т. е. для нас слева): примером может служить миниатюра сирийского Евангелия Раббулы 586 г. (в изд.: Evangeliarii syriaci, 1959, л. 13) или византийский медальон VI в. из Эрмитажа (в изд.: Grabar, 1951, табл. 1 между с. 32 и 33); см. также: Engemann, 1986, с. 95–96 (примеч. 8), табл. 31 (№ 1); Deonna, 1947–1948, с. 74–76, 78, 82, 85, 89–91; Garruzzi, VI, табл. 480 (№ 16); Millet, 1916, с. 424 (№ 447); Schiller, II, табл. 327, 409, 435. Отметим еще аналогичное расположение солнца и луны, ориентированное на внешнего, а не на внутреннего наблюдателя, в древнейших изображениях Вознесения — в том же Евангелии Раббулы (Evangeliarii syriaci, 1959, л. 13 об.) и на двери римской церкви св. Сабины V в. (Grabar, 1968, табл. 195; Покровский, 1892, с. 430, № 198) (между тем на сирийском блюде V–VI в. солнце изображено по правую руку Христа, луна по левую руку, см.: Сирийское блюдо, 1899). Ср. то же на резном изображении Крещения VI в. (резьба по слоновой кости) из Лионского музея (Peirce & Tyler, II, табл. 168) или на каменном рельефе XII в. с изображением Христа, Богоматери и св. Руфина на западном портале собора св. Руфина в Ассизи (Schmidt, 1981, с. 30, ил. 7). Такого рода композиции могут быть сопоставлены с византийскими деисусными изображениями, где Богородица представ-

лена справа для зрителя и, следовательно, по левую руку Христа, а Предтеча — слева для нас, т. е. справа от Христа; до нас дошел целый ряд резных деисусов X–XII вв., вырезанных по слоновой кости, с такой композицией (Goldschmidt & Weitzmann, I, с. 57 и табл. LX/100a; Goldschmidt & Weitzmann, II, с. 26 и табл. II/7; с. 33 и табл. X/31a; с. 34 и табл. XI/32a, XIII/33a; с. 45 и табл. XVII/69; с. 46 и табл. XVII/70; ср. фигуру Предтечи, восходящую, возможно, к аналогичной композиции, — там же, с. 80 и табл. LXXIV/225), ср. такое же расположение фигур на византийской ставротеке Лимбургского собора второй половины X в. (Кондаков, 1892, с. 198, ил. 59; Papaioannu, 1966, с. 39), на грузинском чеканном деисусе X в. (Чубинашвили, 1959, с. 414–415 и ил. 52), а также на немецкой миниатюре из Померании начала XI в. (Hoffmann, 1968, № 18); ср.: Мацулевич, 1923, с. 51–52; Пуцко, 1975, с. 355 (см. также с. 358–359 и табл. 1–4, 6–10, где указываются иконы Богоматери, которые могут восходить к подобной композиции). В русской иконописи мы знаем только один пример такого рода: это икона с деисусом на верхнем поле первой половины XV в. ростово-суздальской школы, где Христос представлен в виде Нерукотворного Спаса и слева от него, т. е. справа для зрителя, показаны Богородица и архангел Михаил, а справа от него, т. е. слева для зрителя, — Предтеча и архангел Гавриил (Антонова и Мнева, I, с. 220, № 178; в книге ошибочно указан № 187); ср. фреску церкви Спаса-Нередицы 1199 г., где по правую руку Христа изображен Предтеча, а по левую руку — Марфа (Мясоедов, 1925, табл. XXIX, XXXV/1, XXXVI/1, XXXVI/2; Предтеча и Марфа изображены в медальонах, но при этом обращены к Христу в позах, типичных для деисуса); некоторые исследователи видят здесь изображение Богоматери, полагая, что имя Марфа ошибочно заменило наименование Богоматери, однако это нельзя считать доказанным (см. обзор литературы: Пивоварова, 1991; Пивоварова, 2005, с. 245, примеч. 1; см. еще: Гусев, 2005; Сычев, 2005, с. 254–257; Порфиридов, 2005). Софроний, с 629 г. патриарх иерусалимский, описывает деисусную композицию, где Богоматерь изображена слева от Христа, а Предтеча справа (Кирпичников, 1893, с. 6; PG, LXXXVII, стлб. 3557), но мы не знаем, какая система ориентации при этом имеется в виду. Отметим еще в этой связи два древнейших памятника из Синайского монастыря, где представлена композиция, отчасти напоминающая деисусную, и где имеет место ориентация на внешнюю зрительную позицию: мозаика триумфальной арки базилики VI в., где Богоматерь изображена справа от апсиды, а

Предтеча слева, тогда как в центре над ними представлено изображение Христа в виде агнца (Sotiriou, 1953, табл. LXXXVII–LXXXVIII, ил. 14–15), и икона св. Петра VII в., где над апостолом изображен Христос, по его левую руку, т. е. справа для зрителя, Богоматерь, а по правую руку, т. е. для зрителя слева, — неизвестный святой, возможно, Иоанн Богослов (Вейцман и др., 1967, ил. 5); в обоих памятниках все упомянутые изображения (Христа, Богоматери, Предтечи, неизвестного святого) даны в медальонах, выделяясь таким образом из общего изобразительного пространства; существенно при этом, что они не представлены в молитвенных позах, характерных для деисусной композиции. Аналогичное изображение мы находим и на русском потире XII в. из киевского клада 1824 г.: Христос, Богоматерь и Предтеча изображены в медальонах и не в молитвенных позах, Богоматерь представлена для зрителя справа, Предтеча слева (Кондаков, 1896, с. 97–98, рис. 53–55). Вопреки мнению некоторых исследователей (ср.: Мацулевич, 1923, с. 52, о синайской мозаике и киевском потире; Мысливец, 1973, с. 59, о синайской мозаике), эти изображения не являются деисусными (см.: Пуцко, 1975, с. 356).

См. выше (***Глава I***, с. 104 наст. изд., примеч. **96**) о месте Благоразумного Разбойника в иконографии Распятия. Ср. также в связи со сказанным средневековую полемику о расположении Петра и Павла относительно Христа (Sauer, 1924, с. 96, 229–230, 391; Schapiro, 1939/1977, с. 98, примеч. 215). Обычно Петр изображается по правую руку Христа, т. е. слева для зрителя, а Павел — по левую его руку, для зрителя справа, см., однако, обратное расположение на древнейших римских мозаиках — в константиновской базилике св. Петра, середины IV в., известной по старинному рисунку (фрагменты этой мозаики хранятся ныне в криптах Ватикана — Oakeshott, 1967, с. 78, ил. 29–31, с. 9, табл. II), в церкви св. Пуденцианы ок. 400 г. (там же, с. 86–87, ил. 42–43), в церкви свв. Космы и Дамиана, VI в. (там же, с. 65–66, табл. XII–XIII), в церкви св. Цецилии в Трастевере, начала IX в. (там же, с. 192, 194, ил. 129, 131), а также на мозаике 970–990 гг. из базилики св. Петра, находящейся ныне в криптах Ватикана на гробнице Оттона II (там же, с. 200, ил. 138); такое же расположение имеем и на мозаике триумфальной арки в церкви св. Виталия в Равенне, VI в. (Bovini, 1995, с. 87–89), ср. между тем иное расположение на мозаике в римской церкви св. Лаврентия, конца VI в. (Oakeshott, 1967, с. 130, ил. 77): Петр находится здесь по правую руку Христа, т. е. слева для нас, а Павел — по левую руку, для нас справа.

В XI в. Петр Дамиан пишет специальный трактат (De picturis principum apostolorum), где пытается объяснить, почему Павел изображается справа, а Петр слева от Христа: «а именно, почему во всех прилегающих к Риму областях Петр, которому принадлежит первенство, представлен на изображениях слева, соапостольный же ему Павел — справа; ведь в соответствии с обыденным разумением дело должно обстоять таким образом, чтобы Петр, который является верховным апостолом, занимал правую от Господа сторону, тогда как Павлу, который младше его, закономерно должна была бы принадлежать левая сторона» («Cur videlicet in imaginibus picturarum per universas adjacentes Romae provincias, Petrus qui primus est, ad sinistram; coapostolatus autem ejus Paulus constituitur ad dextram; cum juxta vulgarem sensum hoc rerum ordo deposcat, ut Petrus, qui senatus apostolici princeps est, dextrum Domini latus; Paulus vero, qui junior est, sinistrum jure possideat» — PL, CXLV, стлб. 589; см. еще в этой связи: Casalius, 1647, с. 19). Одно из объяснений, согласно Петру Дамиану, состоит в том, что апостол Петр ассоциируется с активным, а не созерцательным началом: «Полно таинственного смысла и то, почему св. Петр помещается слева от Господа. Ведь через него обозначается активная жизнь. И потому выражается созерцательная жизнь через правое, а действенная — через левое» («Quanquam et hoc non a mysterio vacet, quod B. Petrus Dominici lateris sinistram tenet. Per illum siquidem activa vita signatur. Et sicut contemplativa vita per dexteram, sic actualis exprimitur per sinistram» — там же, стлб. 593). Ср. еще: Auber, II, с. 451–454.

[35] В античной традиции обхождение предмета по часовой стрелке считалось движением направо, поскольку человек оказывался обращенным к этому предмету правой, благоприятной стороной; напротив, движение в противоположном направлении было принято в хтоническом культе и, соответственно, в культе мертвых (см.: Nußbaum, 1962/1996, с. 286–287; Eitrem, 1915, с. 6 сл.; Dölger, 1925, с. 58–59; Moszyński, II/1, с. 445; ср. в этой связи: Подосинов, 1999, с. 507–511; Успенский, 1985/1996, с. 465). Ср. греческое и латинское обозначения движения посолонь: ἐπιδέξια, dextratio, т. е. движение направо.

[36] Ср. значения слова *посолонь*: ‘по теченью солнца, от востока на запад, от правой руки… к левой’ (Даль, III, стлб. 884); равным образом *ходить*, *вертеть что по солнцу* определяется у Даля как ‘справа налево’ (Даль, IV, стлб. 377; Даль, III, ср. стлб. 338), *солоновать* — как ‘ходить посолонь, кружить справа налево’ (Даль,

IV, стлб. 382). Соответственно, в «Книге о вере» 1648 г. читаем: «Смѣху достойно мудрованіе еже лѣвую страну честнѣйшею паче правыя творити... всегда правая страна в церкви бѣаше и есть честнѣйша и достойнѣйша... И съ еvангеліемъ на правую къ нимъ к' целованію исходятъ на выходъ іереи полунощными дверми на церковь, к правой полуденной и восточной странѣ, а не к западу и полунощію...» (Книга о вере, 1648, л. 171 об.; более подробную цитату см. в § **5**, с. 141–142 наст. изд.). Речь идет о Малом входе, который совершается против солнца (священник выходит из северных алтарных дверей, направляется на юг и затем входит в царские двери, направляясь к востоку, ср. подробнее § **6**, с. 151–152 наст. изд.); как видим, движение в этом направлении трактуется как движение в правую сторону.

О соотнесении правой стороны с востоком, левой с западом см. вообще: Dölger, 1918, с. 37–48; Dölger, 1925, с. 183, 214, 243–244, 286; Deitmaring, 1969, с. 284 (примеч. 2); Lurker, 1980, с. 97. В эфиопской церкви, где движение по кругу всегда совершается против солнца, как сообщил нам г-н Абрахам Хадгу (Abraham Hadgu), соответствующее направление именуется «движением направо».

[37] Так, например, Большой московский собор 1666–1667 гг. говорит о хождении «на право противо солнца» или же «на десно противо солнца» (Служебник, 1667, л. 10 второй фолиации; Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 12 об. четвертой фолиации; Субботин, II, с. 231; Доп. АИ, V, № 102, с. 470). Между тем протопоп Лазарь в челобитной царю 1668 г., которую мы цитировали выше, говорит о хождении посолонь: «Трижды же обходим церковь и святую купель, обращаемся на десно» (Субботин, IV, с. 245–246; характерным образом Е. Антонов, единоверческий миссионер, отказывается — или оказывается не в состоянии — понять, почему Лазарь употребляет здесь «десный» вместо «шуий», и наоборот, см.: Антонов, 1892, с. 89–90). Совершенно так же керженские старообрядцы, полемизируя в 1716 и 1719 г. с архимандритом (впоследствии епископом, а затем и архиепископом нижегородским) Питиримом (ср.: Питирим, 1721, л. 252 об., вопрос 157), говорят о хождении «противу солнцу на шуюю страну» или же «по солнцу, на десно» (Керженские ответы, 1906, с. 256, ответ 109; ср. цитату в § **3**, с. 128–129 наст. изд.); равным образом и Платон Левшин в «Увещании» к старообрядцам, которое мы цитировали выше (см. § **1**, с. 123–124 наст. изд.), говорит о хождении посолонь как о хождении «с лѣва на право», о хождении

против солнца — как о хождении «с права на лѣво». В «Настольной книге для священно-церковно-служителей» фраза из чинопоследования венчания «И абіе пріемъ я [жениха и невесту] священникъ... обращаетъ яко образомъ круга» сопровождается следующим комментарием: «Образ круга совершается, как и при крещении, в правую сторону» (Булгаков, 1913, с. 1245, примеч. 30); при этом имеется в виду обвождение вокруг аналоя (при венчании) или вокруг купели (при крещении), совершаемое против солнца. Ср. в «Росписи роскольщиком и церковным мятежником» 1681 г. свидетельства об отказах ходить против солнца при венчании и крещении: «И как пришло время итить в круг, и сваха направо в круг не пошла...», «Были они восприемники... и около купели направо не пошли...», «И как де пришло время итти около купели и он, Федка, направо не пошол...» (Румянцева, 1973, с. 66–67). Поэтому когда мы читаем, например, в сербском требнике XV в. (ГИМ, Син. 324, л. 75 сл.; Горский и Невоструев, III/1, № 373, с. 160; ср.: Озерский, II, с. 511) в чине венчания: «обращаетсе с[ве]щеннikь съ нима [брачующимися] на десно», то это указание ничего не говорит нам о направлении движения.

Вопрос о том, является ли хождение против солнца хождением «направо» или «налево», явился предметом полемики со старообрядцами архимандрита Новоспасского монастыря Игнатия Римского-Корсакова в 1687 г. (ср. выше, с. 168 наст. изд., примеч. **16**) и затем Питирима, епископа нижегородского, в 1721 г. Так, старообрядцы говорили Игнатию: «Вы де ныне церкви освящаете, не по солнцу ходите: круг [т. е.: вокруг] ея на лево, а не направо и всю де ю заплеваcте, а не освящаете для того, что де всякому человеку велено плевать на левую сторону»; Игнатий возражал: «... во освящении святыя церкви егда ходит архиерей со святыми мощми или священник по благословению архиерейскому со священным антиминсом ходит вкруг церкви на право, а не яко же буесловити вы [старообрядцы] на лево; егда бо изидут из церкве и станут прямо лицем к востоку, правая рука будет южная страна, и сего ради на право и ходят круг церкве, и то есть древнее святых отец предание и сие есть освящение, а не заплевание, яко же вы буесловите, а еже плевати человеку на которую страну, того в писании не обретается...» (Книга о посылке..., 1908, с. 223, ср. с. 220). Сходным образом Питирим, епископ нижегородский, писал, что поскольку мы молимся, обращаясь к востоку, «десная сторона у церкви южная, а не сѣверная, а лѣвая сторона сѣверная, а не южная. Того ради святая восточная церковь во вся-

комъ церковномъ послѣдованіи творитъ, каковое бываетъ круга хожденіе, все противу солнца, на десную страну, сирѣчь на южную, а не на сѣверную, сирѣчь на лѣвую. И тѣмъ вы на святую церковь ложно клевещете, яко бы она творитъ кругохожденіе на лѣво, а не на десно» (Питирим, 1721, л. 253, ответ 157).

[38] Как мы помним, слова *правый* и *десный* в абсолютном (аксиологическом) смысле объединяют значения ‘правильный, справедливый’ и ‘благой, благоприятный’: первоначально, по-видимому, *правый* соотносилось со значением ‘правильный, справедливый’ (а также ‘прямой’), а *десный* — со значением ‘благой, благоприятный’. Таким образом, в соответствии с исходным смыслом движение «на право» означало движение в п р а в и л ь н о м направлении, а движение «на десно» — движение в б л а г о п р и я т н о м направлении. Это последнее значение, возможно, отразилось в церковнослав. **десити** ‘встречать, находить’ (ср. выше, с. 171 наст. изд., примеч. **33**, о слове *десновать*). О возможной этимологической связи *десити* и *десн-* см.: Sławski, III, с. 76 (с неточной ссылкой на работу Вайана).

[39] Противопоставление правой и левой стороны зависит от ориентации на горизонтальной плоскости: у меня и у моего vis à vis (стоящего на горизонтальной плоскости и обращенного ко мне лицом) правое и левое прямо противоположны — моя правая сторона соответствует его левой, и наоборот. Напротив, движение по кругу от такого рода ориентации не зависит: одно и то же движение будет расценено нами одинаковым образом — либо как движение посолонь, либо как движение против солнца. Направление кругового движения определяется, между тем, ориентацией на вертикальной плоскости. Если мы посмотрим на движение по кругу снизу вверх, а не сверху вниз, направление изменится: движение по солнцу превратится в движение против солнца, и наоборот; между тем правая сторона останется для нас правой, а левая — левой. Иначе говоря, мена правого и левого определяется поворотом на 180° по вертикальной оси (на горизонтальной плоскости), мена направления кругового движения — поворотом на 180° по горизонтальной оси (на вертикальной плоскости).

[40] Автору этих строк случилось однажды в Лондоне попасть в магазин для левшей. Наряду с разного рода инструментами, специально приспособленными для действия левой рукой, здесь можно было увидеть и часы со стрелкой, движущейся в обратном направлении.

[41] Это соотнесение отчетливо проявляется при очерчивании магического круга в гадании, ср., например: «Под новый год, поздно вечером, берут курицу, приносят в дом, на полу делают углем круг, обязательно л е в о й р у к о й и в л е в у ю с т о р о н у [т. е. против солнца], этим призывают на помощь чертей»; «В Рождество, когда придут уже от обедни (бывает еще темно), идут к овину, обскакивают на л е в о й ноге п р о т и в с о л н ц а вокруг овина 3 раза, каждый раз приговаривая: „чертово место, черт с тобой!“, и смотрят в окошко. Увидишь в овине своего(ю) суженого(ую). После гаданья, прежде чем уйти домой, нужно разворожицьця — обскакать овин на п р а в о й ноге в противоположную сторону (п о с о л н ц у) 3 раза со словами: „Богово место — Бог с тобой!“ — иначе может случиться несчастье („черт схватит и утащит“)» (В. Смирнов, 1927, с. 42, 63, № 13, 368; ср. также с. 45, 65, 66, 68, 69, 70, 71, № 59, 397, 414, 415, 446, 447, 451, 452, 454, 460, 461, 464, 469, 470, 479). Ср. в этой связи: Успенский, 1985/1996, с. 463; об аналогичном соотнесении в античной культуре см.: Nußbaum, 1962/1996, с. 286–287. О движении против солнца в магических обрядах см. также: Knuchel, 1919, с. 52, 62–63.

Отметим, что магический круг, очерчиваемый при гадании, соответствует первоначальному значению лат. templum: ограниченное место, посвященное божеству, в котором авгуры получают возможность интерпретировать предзнаменования.

[42] Так, например, в русском свадебном обряде по солнцу вводят за стол (Зеленин, 1914–1916, с. 970), выводят из-за стола (Афанасьев, I, с. 181), совершают обхождение вокруг стола (Зеленин, 1914–1916, с. 11; Преображенский, 1958, с. 352); перед отправлением свадебного поезда за невестой дру́жка с иконой трижды обходит «по солнышку» запряженных в сани лошадей (Миненко, 1979, с. 243); молодая, когда снимают плат, «должна обвести глазами слева направо, от дверного до красного угла», т. е. посолонь (Балашов и Красовская, 1969, с. 95); когда благословляют невесту, над ее головой крутят икону (а иногда и хлеб) «по солнцу три раза», т. е. трижды оборачивают ее по вертикальной оси (там же, с. 61, ср. с. 62, 165); наконец, в ряде мест по солнцу оборачивают самих жениха и невесту (Зеленин, 1914–1916, с. 923). У южных славян соответствующее действие входило в ритуал обручения: так, в Полицком Статуте XV–XVIII вв. (статья 113) говорится о преступлениях человека, который умыкнул девицу, «ка е била обећана другому и обрнута на опосун и на ну ставлен прстен по закону овога свита», т. е.: которая была обещана другому и обер-

нута по солнцу, и по закону был ей надет перстень на палец (Греков, 1951, с. 292–293, с неточным русским переводом). Отсюда, может быть, объясняется значение глагола *окрутить*, связанное со свадьбой: поженить, выдать замуж, повенчать (Даль, II, стлб. 1728); как указывает Даль, «*окрутить* нередко переносится на понятие: обвести вкруг налоя» (там же, стлб. 1728–1729), т. е. этот глагол естественно соотносится с обвождением по солнцу в церковном обряде, о котором мы говорили выше. (Не исключено, впрочем, что соответствующее значение связано с наряжением невесты в свадебном обряде, ср. *окрута*, *окрутье* ‘одежда’, *окручёный*, *окрутник* ‘ряженый’ — там же, стлб. 1729.) Одновременно глагол *крутить* (*покрутить*, *накрутить* и т. п.) может быть связан с вступлением в артель (Подвысоцкий, 1885, с. 75), которое закреплялось, надо думать, поворотом по солнцу. Движение по солнцу наблюдается также в животноводческих и сельскохозяйственных обрядах, ср., например, обход скота посолонь при первом выгоне (Zelenin, 1927, с. 58, § 24; ср.: Срезневский, 1913, с. 488, 497, № 25, 58; Knuchel, 1919, с. 36), обведение купленной скотины по солнцу вокруг столба (Афанасьев, I, с. 181), ритуальное обхождение посолонь вокруг стола в канун Васильева дня, призванное обеспечить плодовитость свиней (Zelenin, 1927, с. 63, § 26); посолонь принято оборачиваться при засеве и зажине (Moszyński, II/1, с. 439). Именно движение посолонь признается нормальным при вождении хороводов (Zelenin, 1927, с. 342, § 140; ср. ниже, с. 220 наст. изд., примеч. **148**, относительно южных славян); при новоселье обходят посолонь избу и двор (Городцов, 1915, с. 62–64); несчастье в доме может объясняться тем, что некоторые бревна в избе «покрутились против солнца» (Сержпутовский, 1907, с. 37), и т. п.; примеры могут быть существенно умножены. Во всех этих случаях движение посолонь знаменует приобщение к космическому порядку, необходимое, в частности, при начинании нового дела, переходу в новый статус и т. п.; в известном смысле оно соответствует по своей функции благословению. Такого рода представления отразились в обрядах хлыстов и скопцов, которые кружатся по солнцу во время радений (Надеждин, 1862, с. 152; Афанасьев, I, с. 337; ср.: Мельников, V, с. 85 — «На горах», ч. III, гл. 4) и в этом же направлении совершают ритуальное обхождение стола с крестом и Евангелием (Мельников, V, с. 114 — «На горах», ч. III, гл. 5). В какой-то мере они могли отразиться и в старом русском церковном обряде, сохранившемся у старообрядцев.

Отметим, что движение посолонь в отдельных случаях может проникать и в похоронные обряды, которые, вообще говоря, обычно предполагают движение в обратном направлении — против солнца (см. ниже, с. 219–220 наст. изд., примеч. **148**). Так, например, «перед положением покойника в гроб одна из женщин обводит три раза по солнцу внутри гроба зажженною свечою» (Зеленин, 1914–1916, с. 972); на церковном дворе сани, на которых везли покойника, поворачивали по солнцу (Zelenin, 1927, с. 325, § 133); когда раздают деньги молебщикам и плакальщикам на похоронах, «подачу денег производят „по солнцу“» (Серебренников, 1918, с. 3). Если движение против солнца в похоронных обрядах обусловлено приобщением к потустороннему миру и объясняется в конечном счете архаическими представлениями о перевернутости, присущей этому миру (см.: Успенский, 1985/1996), то движение по солнцу в этих обрядах может быть поставлено в связь, напротив, со стремлением оградиться от потустороннего мира, предотвратить распространение смерти.

[43] Керженские ответы, 1906, с. 256 (ответ 109).

[44] Устав 1610 г. говорит о каждении в алтаре: «Подобает вѣдати, како кадiти iерею или дiякону. Первiе станет пред святою трапезою и творiт крестъ с кадiлом, i тако от полуденьныя страны став, такожде творит крестъ. Подобно ж[е] и от восточныя i от полунощныя крестообразно кадiт святую трапезу и весь святый олтарь i протимiсы [т. е. антиминсы] i исходiт сѣверными враты, i прiшедъ пред царскiя двери, и ту творiт крестъ кадилом» (Устав, 1610, л. 21 об.; см. также: Устав, 1633, л. 26 об.; Устав, 1633а, л. 26 об.; Устав, 1641, л. 32 об.). В Требнике 1624 г. говорится, что при поставлении диакона или священника поставляемый «водимъ бываетъ около престола 3жды, якоже и каженiе бываетъ на божественнѣй литургiи около престола» (Требник, 1624, гл. 69, л. 3 об., 8 седьмой фолиации).

Относительно обвождения ставленника (при рукоположении диакона, священника или епископа) вокруг престола см. вообще: Неселовский, 1906, с. 123, 125–128, 138, 145, 148, 151, 159, 164, 175, 185, 198, 201–202, 207, 233, 241, 257–259, 292, 297–298, 321, 352, 365; Дмитриевский, 1904, с. 46, 59–60, 88; Никольский, 1907, с. 707, 710; относительно обвождения при епископской хиротонии см. ***Экскурс II***, § **3** (с. 359–360 наст. изд.).

О движении против солнца в алтаре подробно говорит П. А. Флоренский в своих заметках по философии культа; Флоренский при этом считает, что круговое движение в церкви всегда совершает-

ся против солнца, что не соответствует действительности (см.: Флоренский, 2004, с. 344–346). Следует иметь в виду, что черновые заметки Флоренского носят явно предварительный характер и не были предназначены для печати (ср. ниже, с. 210, 212 наст. изд., примеч. **121** и **122**).

[45] Ср. позднейшую полемику со старообрядцами: полемист (единоверческий миссионер) отмечает, что в дониконовских старопечатных книгах предписания ходить посолонь касаются только хождения вокруг церкви и вокруг аналоя при совершении брака, «в прочих же, важнейших [т. е. более важных по сравнению с только что названными] священнодействиях, как то при хиротонии в иерея и диакона, при выходе с кадилом на вечерне, в малом выходе на литургии и в великом выходе со святыми дарами, все напечатанные до патриарха Никона Уставы и Служебники повелевают совершать хождение против солнца, а не по солнцу. Итак, в наиболее важных круговых хождениях, притом совершаемых в самом алтаре, вокруг престола, старопечатные книги требовали ходить против солнца, и трудно понять, почему в тех же старопечатных книгах в действиях менее важных, совершаемых вне алтаря, вокруг аналоя и вокруг церкви, велено ходить посолонь» (Антонов, 1892, с. 87–88; ср.: Усов, 1896, л. 196 об.; Усов, 1908, с. 164). Относительно выхода с кадилом на великой вечерне мы говорим в § **6** (с. 152 наст. изд.).

[46] Имеется в виду хождение против солнца: «на правую руку [т. е. в правую сторону] ходит» означает здесь: ходит на восток. Ср. выше, с. 176–178 наст. изд., примеч. **37**.

[47] Клосс и Назаров, 1997, с. 384. Ср. здесь же: «И егда убо крестим кого и около престола како обносим его 3-жды , не такоже ли, яко же и кадим?» (с. 387; ср. выше, с. 167 наст. изд., примеч. **14**).

[48] Бычков, 1882, с. 507–508; ср.: Голубинский, II/1, с. 555 (примеч. 2).

В сборнике (конволюте) конца XV — начала XVI в. (ГБЛ, Муз. 3271, л. 44 об.) об освящении церкви говорится: «Под[о]бает вѣдати и се, ꙗко внегда обходят ц[е]рк[о]вь миросающе 3ж[ды], да и не идут опако, ꙗкож[е] латине еретици обращаются: но сице под[о]бает, ꙗкож[е] съ с[вя]тыми дары одесную ити [т. е. надлежит действовать в соответствии с тем, как вносятся св. Дары во время Великого входа на литургии — против солнца]. Аще ли кто от с[вя]щеник начнет инако м[у]дрьствовати, ꙗкож[е] еретици фрязи, анафема таковаго и послушающеи его, ꙗко единомысленици с

ними осудятся» (Седельников, 1932, с. 42). Первая часть сборника, где содержится данная запись, датируется 1492–1494 гг. (см.: Кудрявцев, 1962, с. 225). Цитированный текст дословно повторяется в служебнике 1532 г., написанном в Молдавии для афонского Зографского монастыря (Порфирьев, Вадковский и Красносельцев, III, № 709/1015, с. 43), а также в требнике XVI в. Троице-Сергиевой лавры (ГБЛ, Тр.-Серг. 233, л. 318; Озерский, II, с. 511–512; ср.: Иларий и Арсений, II, с. 19). Наличие данного текста как в русских, так и в южнославянских рукописях позволяет предположить, что он восходит к южнославянскому источнику.

[49] Служебник, 1667, л. 10–10 об. второй фолиации; Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 12–12 об. четвертой фолиации; Субботин, II, с. 231–232; Доп. АИ, V, № 102, с. 470; ср.: Зеньковский, 1970, с. 301. В настоящее время обхождение престола при хиротонии совершается в русской православной (новообрядческой) церкви при поставлении диакона и священника, но не при поставлении архиерея (см. ***Экскурс II***, § **3**, с. 359 наст. изд.).

[50] Киевский собор 1640 г. постановил, что «крестный ход вокруг церкви должен быть на-вспять, т. е. против солнца, как и в алтаре» (РИБ, IV, стлб. 35–36; цитируем изложение Кассиана Саковича); в Требнике Петра Могилы 26-й канон этого собора изложен следующим образом: «С[вя]щенници... ведлуг звычаю с[вя]т[ой] великое ц[е]ркве Константинополскои... літію, албо процессію около ц[е]ркве так мают отправовати — противко с[о]лнцу, а не по с[о]лнцу, то ест[ь] от запада на восток, а не от востока на запад. А то под винами на еп[и]с[ко]па: а на упорного под правилным’ каран’емъ, а на остатокъ и под извержен’емъ» (Требник, 1646, I, с. 546). Как видим, нарушение данного правила предусматривало строгое наказание — вплоть до отлучения от церкви. См. вообще о хождении против солнца в Требнике Петра Могилы: Требник, 1646, II, с. 54 (чин основания церкви), 166 (чин основания монастыря); Требник, 1646, III, с. 69 (чин летопровождения 1 сентября).

[51] Питирим, 1721, л. 253, ответ 157.

[52] Павел Прусский, 1890, с. 334; см. также: Павел Прусский, 1894, с. 100–101. Ср. еще: «В отношении к означенным случаям [имеются в виду обряды крещения, венчания, освящения церкви] в созданной Господом церкви всегда употреблялся тот же обычай, какой и ныне в ней везде употребляется при всяком обращении к Господу, т. е. обращение на Восток — против солнца» (Григорий, II, с. 210).

Неизвестный автор сочинения «Брозда духовная», второй половины XVII в., полемизируя со старообрядцами, утверждает, что солнце и луна созданы для временного, преходящего мира, тогда как церковь олицетворяет мир вечный; тем самым церковные обряды оказываются более значимы, нежели движение солнца. Приводя слова старообрядцев, говорящих, что «солнце и месяц со звездами течение имеют от востока к западу — Богом сице устроено; а ныне чин ввели против сего вопреки», автор этого сочинения возражает: «Потребы ради мимошедшаго света сего и человеческаго жития сотворена бысть тварь сия течением от восток на запад, а не ради того, чтобы на церковные чины в свидетельство прилагати. Глаголет бо божественный Давид сице: „Солнце во область дне, луна и звезды во область нощи“ [Пс. CXXXV, 8–9]. А церковные чины устав свой имеют, не во образ того солнечнаго и луннаго течения, но по преданию святых отец, по священнообразному таинству, еже есть: окрест святые трапезы каждение во время святой литургии [т. е. каждение престола в алтаре], или со Евангелием исхождение [т. е. Малый вход на литургии], по сему ж и святых даров пренесение [т. е. Великий вход на литургии]; подобно же сему и в день Святыя Пасхи выход бывает из церкви в северные двери в начале утрени и округ церкве северные страны — к западным дверем. По сему же чину и прочие выходы подобствовати достоит: с чудотворными иконами, ради освящения окрест церквей, или по стогнам градским и округ вне монастырей» (Смирнов, 1900, с. 122).

[53] Греч. τέμπλον, в свою очередь, восходит к лат. templum ‘храм’ (см. в этой связи: Голубинский, I/2, с. 206–208). Лат. templum, как и греч. τέμενος, образовано от корня со значением ‘отрезать, отграничивать’ (ср. τέμνω ‘режу’).

[54] См.: Epstein, 1989; Taft, 1978, с. 413; Mathews, 1982, с. 127; Meyendorff, 1993, с. 80 (примеч. 36); ср. также: Walter, 1971, с. 252; Delvoye, 1966, стлб. 596; Бетин и Шередега, 1982, с. 52–55; Т. Толстая, 1985, с. 102–103; Лидов, 2000, с. 16–17, 23; Чукова, 2004, с. 41. — Равным образом и сплошная стена, отделяющая алтарь от остального пространства церкви, не может рассматриваться как исключительно русский феномен: она представлена, например, в коптских, эфиопских, а также несторианских церквах (см. о последних: Burger, I, с. 224; Emhardt & Lamsa, 1926, с. 60–61; Attwater, 1937, с. 228, 247). Можно предположить, таким образом, что и то и другое явление восходит к глубокой древности. Существенно, однако, что в Древней Руси, как считает абсолютное большинст-

во исследователей, в церквах были темплоны, на месте которых с определенного времени и появляется высокий иконостас; даже если предположить, что наряду с темплонами в каких-то церквах были иконостасы, очевидно, что с известного времени высокий иконостас становится здесь нормативным явлением. Таким образом, говоря о развитии высокого иконостаса из темплона, мы имеем в виду процесс, происходивший именно на русской почве.

[55] См.: Л. Успенский, 1997, с. 317 сл.

[56] См.: Uspenskij, 1998, с. 67–68. Исследователи обычно приписывают появление иконостаса на Руси митрополиту Киприану (см.: Бетин, 1970, с. 55; Лидов, 2000, с. 13, 23), хотя четких указаний на этот счет не имеется.

[57] См.: Успенский, 1998, с. 144–150; Uspenskij, 1998, с. 66–67. — Выражение *царские двери* как обозначение алтарных дверей впервые фиксируется в конце XIV в. в текстах, связанных с именем митрополита Киприана: послание Киприана в Псков после 1395 г. (РИБ, VI, № 30, стлб. 241–242 первой пагинации); служебник, переведенный Киприаном с греческого по списку конца XIV в. (ГИМ, Син. 601; Горский и Невоструев, III/1, № 344, с. 20), см.: Красносельцев, 1889, с. 61; ср. такой же текст в служебнике Ватиканской библиотеки конца XIV — начала XV в., принадлежавшем митрополиту Исидору (Codex Vaticano slavo 14, л. 133; Красносельцев, 1885, с. 185).

Сходным образом слово *церковь* может означать как весь храм в целом, так и наос, т. е. внеалтарное пространство храма, — в соответствии со значениями греч. νάος. Как в том, так и в другом случае определенная часть церкви метонимически представляет церковь в целом — в одном случае этой частью является алтарь (церковь как место совершения таинства), в другом — наос (церковь как место собрания верующих). При этом употребление слова *церковь* при обозначении наоса (восходящее к греческому) представляет собой древнее явление: уже в старославянском языке могут противопоставляться цьркы и олътарь как части иудейского храма, ср.: егоже [Захарию] оубисте междю цр҃квиѭ и ол҄таремь (Мф. XXIII, 35; так в Мариинском евангелии; аналогично в Зографском, Ассеманиевом, Остромировом) (Сл. ст-сл. яз., IV, с. 831). Напомним, что алтарь традиционно помещается не в самой церкви, но в пристроенной к церкви апсиде, т. е. представляет собой своего рода дополнение к церкви. Напротив, перенесение представлений о церкви на алтарь — явление относительно позднее и характерное именно для русского религиозного сознания.

[58] См.: Успенский, 1998, с. 147–148; ср.: Goar, 1647, с. 24–25. Уже у греков — и притом достаточно рано — возглас «Двери, двери!» на литургии, по своему первоначальному смыслу относящийся к церковным дверям, может переосмысляться как относящийся к дверям алтарным (см.: Taft, 1978, с. 408–409; Taft, 2000, с. 72). Можно видеть здесь предпосылки того процесса, который окончательно оформляется на Руси, определяя специфику русских представлений о литургическом пространстве.

[59] См.: Стоглав, 2000, с. 272 (гл. 9); Стоглав, 1890, с. 90. Ср.: Дмитриевский, 1884, с. 67.

[60] Стоглав, 2000, с. 272 (гл. 9); Стоглав, 1890, с. 89; Служебник, 1602, тетр. 8, л. 6 об., и другие служебники московской печати (Служебник, 1616, тетр. 10, л. 7; Служебник, 1623, л. 59 об.; Служебник, 1627, л. 58 об. первой фолиации; Служебник, 1630, л. 58 об.–59; Служебник, 1633, л. 61 об.; Служебник, 1635, л. 61 об.–62; Служебник, 1637, л. 62 об.–63; Служебник, 1640, л. 58 об.–59; Служебник, 1646, л. 82; Служебник, 1651, л. 87; Служебник, 1652, л. 88 об.–89). Ср.: А. Никольский, 1978, № 7, с. 75.

Имеется в виду молитва: «Непроходимая двере, тайно знаменана, благословеная Богородице Дѣво, пріими молитвы нашя...». В настоящее время эта молитва не читается; она отсутствует уже в Служебнике 1655 г., исправленном при патриархе Никоне (ср.: Служебник, 1655, с. 171).

[61] См.: Успенский, 1998, с. 150 (примеч. 11), ср. с. 148–149; Taft, 1978, с. 108–109. — Чинопоследование Великого входа, предполагающее произнесение слов «Возьмите врата, князи, ваша, и внидет царь славы», наблюдается в русских рукописях с XV в. (см.: Петровский, 1902, стлб. 1072; Petrovskij, 1908, с. 905–907; Одинцов, 1881, с. 221–222); в настоящее время эти слова на Великом входе не произносятся.

[62] См.: Успенский, 1998, с. 211 сл. Ср. выше (с. 164 наст. изд., примеч. **7**).

[63] В большинстве случаев различие богослужебных указаний на правую или левую сторону церкви определяются разницей в принципах описания (различной ориентацией), т. е. одна и та же сторона может называться «правой» или «левой» в зависимости от принимаемой ориентации. Такие случаи нас и будут преимущественно интересовать. В отдельных случаях, однако, сами действия, служащие предметом описания, производятся противоположным образом, и мы можем предположить, что это различие

явилось результатом разной интерпретации правого и левого. Так, в частности, в разных служебниках даются различные указания относительно того, как должна быть положена Богородичная частица (а также частицы святых) при совершении проскомидии — справа от Агнца или слева от него, и это являлось предметом специальной дискуссии (в стрятинском Служебнике Гедеона Балабана даны два рисунка, демонстрирующие неправильное и правильное расположение частиц, см.: Служебник, 1604, с. 24 и 26); см.: Huculak, 1990, с. 177–179; Голубев, I, с. 394–395 и с. 376, примеч. 157; Варлаам Чернявский, 1860, с. 168–174; Дмитриевский, 1884, с. 92–93; Petrovskij, 1908, с. 887 (см. также ниже, с. 199–201 наст. изд., примеч. **97**). Равным образом существовали разногласия относительно того, как (с какой стороны престола) священник и диакон должны идти к горнему месту на Трисвятом (см.: Huculak, 1990, с. 234–236; Барсов, 1882, с. 676).

[64] См.: Дмитриевский, 1912, с. 256; Дмитриевский, 2004, с. 81 сл.; Дмитриевский, 2004а, с. 42–43; Успенский, 2002, с. 434 (§ 17.1).

[65] Особое значение для нашей темы имеет Служебник 1651 г., который появился после Московского собора 1651 г., где обсуждался вопрос о единогласии (см.: Белокуров, 1894, с. 45; Гиббенет, II, с. 470–472; см. о единогласии: Успенский, 1992/1996, с. 341–342) и вообще об установлении единообразия в богослужении; он открывается статьей («Сказаніе о святѣй книгѣ сей, глаголемѣй Служебникъ, како по повелѣнію государя царя и великаго князя Алексіа Михаиловича всея Русіи и по благословенію святѣйшаго Іосифа патріарха московскаго и всея Русіи и всего священнаго собора напечатана бысть...»), где говорится о задачах данного издания в связи с решениями собора. Требование единообразия определило необходимость специальных разъяснений, относящихся к уставным указаниям; в частности, эти разъяснения могли касаться того, как следует понимать указания на правую или левую сторону. Служебник 1651 г. был перепечатан в 1652 г. без сколько-нибудь существенных изменений; старообрядцы не пользуются этим последним изданием, поскольку, начатое при патриархе Иосифе, оно вышло при патриархе Никоне (в первый год его первосвятительства); тем не менее, этот служебник очень существенно отличается от новоисправленного никоновского Служебника 1655 г. Для дальнейшего изложения следует отметить, что московского Служебника 1650 г., который фигурирует в библиографических справочниках Ундольского, Каратаева, Зерно-

вой, в действительности не существовало: это библиографический миф (см. об этом: Белокуров, 1890; Каталог РГАДА, III, с. 17, № 2.1а). В экземпляре Российского гос. архива древних актов, на который ссылаются библиографы,— выходные данные не служебника, а псалтыри, изданной на Московском печатном дворе 5 декабря 1650 г. (название псалтыри при этом заклеено, оставлена лишь дата). Этот экземпляр представляет собой в основном Служебник 1651 г. (без начала и без конца), в который вложены два небольших отрывка из каких-то других изданий. Таким образом, печатному Служебнику 1651 г. предшествовал не Служебник 1650 г., а Служебник 1646 г.

Как Служебник 1646 г., так и Служебник 1651 г. отражают последовательную работу справщиков Московского печатного двора при патриархе Иосифе: в Служебник 1646 г. были внесены некоторые изменения по сравнению с предшествующими изданиями служебника (которые почти не отличаются друг от друга), и, в свою очередь, Служебник 1651 г. был отредактирован по сравнению со Служебником 1646 г. Если издание 1651 г. было связано с введением единогласия, то издание 1646 г. в известной мере отражает борьбу с народными обычаями (показательно здесь обличение языческих ритуалов в свадебном обряде, л. 613–615). Как введение единогласия, так и борьба с языческими обрядами обусловлены деятельностью кружка московских «боголюбцев» во главе со Стефаном Вонифатьевым, духовником царя Алексея Михайловича с 1645 г. (см. вообще о «боголюбцах»: Зеньковский, 1970, с. 82 сл., 102 сл.; Успенский, 2002, с. 418, § 16.3).

[66] Оба переиздания были осуществлены старообрядцами-поповцами Белокриницкого согласия. Существовали также единоверческие издания служебника, а именно, московское издание 1856 г., а также московские издания 1887 г. (первым тиснением) и 1900 г. (вторым тиснением), 1904 г. (первым тиснением) и 1909 г. (вторым тиснением). Служебники 1887 и 1900 гг. воспроизводят московский Служебник 1651 г. Указания на эти единоверческие служебники (которые остались нам недоступны) были любезно сообщены А. В. Вознесенским. Отметим еще единоверческий архиерейский Служебник 1910 г., изданный по рукописи ГИМ, Син. 909, с разночтениями по рукописи ГИМ, Син. 680 (Горский и Невоструев, III/1, № 366, с. 91–101).

[67] Старообрядческая традиция является вообще достаточно надежным источником для реконструкции церковных обрядов Московской Руси. Разумеется, историк-литургист должен иметь в ви-

ду, что традиция старообрядцев-поповцев не была непрерывной; существенно, однако, что старообрядцы сохраняют культурное сознание Московской Руси, и тем самым их интерпретация литургических указаний оказывается исключительно значимой.

[68] Служебник, 1651, л. 93 об.; Служебник, 1652, л. 95 об. В предшествующих изданиях московской печати говорится просто о «десной» и «левой» стороне, причем под «десной» стороной имеется в виду наша левая, а под «левой» — наша правая сторона. Так, в Служебнике 1646 г. в соответствующем месте читаем: «Дiаконъ: Аминь. И устрояетъ святыя сосуды. Святый убо дискос... поставляет’ на святѣм’ жертвенницѣ, от десныя страны. и потирь поставляетъ от лѣвыя страны» (Служебник, 1646, л. 79; то же: Служебник, 1602, тетр. 9, л. 5 об.–6; Служебник, 1616, тетр. 12, л. 3; Служебник, 1623, л. 65 об.–66; Служебник, 1627, л. 65–65 об. первой фолиации; Служебник, 1630, л. 65–65 об.; Служебник, 1633, л. 68 об.; Служебник, 1635, л. 68–68 об.; Служебник, 1637, л. 69 об.; Служебник, 1640, л. 65 об.).

Между тем в Служебнике 1655 г., исправленном при патриархе Никоне, читаем: «Таже отшедъ в’ предложенiе, уготовляетъ священная. Святый убо дiскосъ поставляет ошуюю страну. Потирь же, еже есть святую чашю, одесную» (Служебник, 1655, с. 175). Как видим, ориентация изменилась: описание последовательно проводится с внешней (по отношению к алтарю) точки зрения. Ср. в стрятинском Служебнике 1604 г. Гедеона Балабана, который, как отмечалось, был ближайшим образцом для Служебника 1655 г.: «И украшает’ священная. Святыи убо дискосъ цѣловавъ, поставлѣетъ от шую себе страну, святыи же потиръ цѣловавъ поставлѣетъ одесную себе страну» (Служебник, 1604, с. 12). Аналогично описывается расположение сосудов и в послании митрополита Фотия в Псков 1419 г.: «приходит иерей купно с диаконом пред святый жертвеник, и дискос убо поставляет от левыя страны, а святый потирь от десныя страны» (РФА, III, № 137.I, с. 504–505; РИБ, VI, № 48, стлб. 403 первой пагинации).

Следует подчеркнуть, что фактическое расположение сосудов в дониконовском и послениконовском обряде остается одним и тем же (в обоих случаях потир ставится по правую руку священника, совершающего проскомидию, а дискос — слева от него), меняется лишь принцип описания.

[69] Ср. вопрос Арсения Суханова Иоанникию, патриарху александрийскому, и ответ Иоанникия. «В о п р о с: егда архиерей служит и, как приидет время, тело Христово с правой руки пода-

ет или с левой; а из потира сам ли архиерей великий подает, или кому иному дает потир, и той, взем потир, пред престолом ли стоя подает из потира или позади престола отходит и станет лицом на запад? О т в е т: с которой стороны агнец стоит, с той стороны и подает тело Христово, а с которой стороны потир стоит, с той стороны и подает Христову кровь из потира; тако и Христос на вечери ученикам своим с правой руки хлеб подавал, а с левой чашу; и а г н е ц н а п р е с т о л е л е ж и т л и ц е м н а з а п а д: т о г о р а д и и м ы п о д а е м т е л о Х р и с т о в о у с е б я с л е в о й р у к и, а у а г н ц а т о п р а в а я р у к а, а и з п о т и р а п о д а е м у с е б я с п р а в о й р у к и, а у а г н ц а т о б у д е т л е в а я р у к а; но подаяние же тела Христова подобает из потира подавати самому архиерею великому, а если старости или немощи ради, или аще царь тут стоит у обедни, то, поспешения ради, архиерей начальный дает потир иному, да причащает прочих, а причащает стоя впереди престола, а не отходит позади престола, и от престола не отходит, и потира с того места не сносит, но где потир стоял на престоле, тут из него и подает» (Арсений Суханов, 1870, с. 53–54).

[70] Жертвенник, где приготовляются св. Дары, расположен в северной части алтаря; жертвенник называется также «предложением» (калька с греч. πρόθεσις). При совершении проскомидии священнослужители обращены спиной к молящимся, т. е. лицом к востоку.

[71] «Во гробѣ съ плотiю» читается в московских Служебниках 1651 и 1652 гг. В предшествующих изданиях московской печати, так же как и в Служебнике 1655 г., исправленном при патриархе Никоне, читается «Во гробѣ плотьски».

[72] Служебник, 1651, л. 117 об.; Служебник, 1652, л. 119. То же: Служебник, 1646, л. 105 об. В предшествующих изданиях московской печати говорится лишь о каждении диакона, но о месте иерея не говорится (Служебник, 1602, тетр. 11, л. 8 об. — тетр. 12, л. 1; Служебник, 1616, тетр. 14, л. 7; Служебник, 1623 г., л. 84 об.; Служебник, 1627, л. 85 об. первой фолиации; Служебник, 1630, л. 85; Служебник, 1633, л. 88 об.; Служебник, 1635, л. 88 об.; Служебник, 1637, л. 89 об.; Служебник, 1640, л. 147 об.–148).

[73] Это отвечает самой логике обряда: священник перед тем находился у жертвенника, теперь же он оказывается с северной стороны престола, которая обращена к жертвеннику.

[74] Служебник, 1651, л. 122 об.; Служебник, 1652, л. 124. Так же и в предшествующих служебниках московской печати: Слу-

жебник, 1602, тетр. 12, л. 5–5 об.; Служебник, 1616, тетр. 16, л. 2; Служебник, 1623, л. 89–89 об.; Служебник, 1627, л. 90 первой фолиации; Служебник, 1630, л. 91 об.; Служебник, 1633, л. 94 об.; Служебник, 1635, л. 94 об.; Служебник, 1637, л. 95 об.; Служебник, 1640, л. 90 об.; Служебник, 1646, л. 110 об.

[75] В новообрядческой церкви диакон становится справа от царских дверей с точки зрения человека, который смотрит на иконостас (у иконы Спасителя). Ср. в новоисправленном никоновском Служебнике 1655 г.: «Діакон’ же поклонився уступаетъ от мѣста своего и отшедъ стоитъ пред иконою Христовою, зря къ западу» (Служебник, 1655, с. 221–222); то же и в стрятинском Служебнике 1604 г. Гедеона Балабана, который лег в основу Служебника 1655 г.: «Діаконъ же поклонся уступаетъ мѣста своего и шедъ стоитъ пред иконою Христовою, зря къ западом» (Служебник, 1604, с. 75). В рукописных русских служебниках XVI в. мы встречаем разноречивые указания: в одних служебниках диакону предписывается вставать справа от царских дверей, в других — слева от них; в греческих и сербских служебниках диакон встает справа от царских дверей (для внешнего наблюдателя), т. е. согласно современной новообрядческой практике (см.: Дмитриевский, 1884, с. 101).

С. В. Булгаков подчеркивает, что указание на то, что диакон становится «с левой стороны царских врат», встретившееся ему в новообрядческом киевском служебнике (и представляющее собой, по-видимому, реликт предшествующей традиции), следует понимать в том смысле, что диакон становится перед образом Спасителя, т. е. справа для нас, поскольку в данном случае имеется в виду «левая сторона от алтаря» (Булгаков, 1913, с. 867, примеч. 29).

[76] Служебник, 1651, л. 124 об.; Служебник, 1652, л. 126 об. Так же и в предшествующих служебниках московской печати: Служебник, 1602, тетр. 12, л. 7; Служебник, 1616, тетр. 16, л. 3 об.; Служебник, 1623, л. 91; Служебник, 1627, л. 92 первой фолиации; Служебник, 1630, л. 92; Служебник, 1633, л. 96; Служебник, 1635, л. 96; Служебник, 1637, л. 97; Служебник, 1640, л. 92; Служебник, 1646, л. 112 об.

[77] Служебник, 1651, л. 125; Служебник, 1652, л. 127. Так же и в предшествующих служебниках московской печати: Служебник, 1602, тетр. 12, л. 7–7 об.; Служебник, 1616, тетр. 16, л. 3 об.; Служебник, 1623, л. 91–91 об.; Служебник, 1627, л. 92 об. первой фолиации; Служебник, 1630, л. 92 об.; Служебник, 1633, л. 96 об.;

Служебник, 1635, л. 96 об.; Служебник, 1637, л. 97 об.; Служебник, 1640, л. 92 об.; Служебник, 1646, л. 112 об.

[78] Вполне определенные указания на этот счет мы находим в московских печатных служебниках первой половины XVII в. Соответствующую цитату мы приводим в § **6**, с. 151 наст. изд.; одновременно мы рассматриваем иную традицию совершения Малого и Великого входа.

[79] Ср. соответствующий текст в исправленном никоновском Служебнике 1655 г.: «Таже пріемъ священник святое еѵангеліе, даетъ діакону, и идутъ от десныя страны созади престола, и тако исшедша сѣверною страною... творита малый входъ» (Служебник, 1655, с. 128). В Служебнике Гедеона Балабана (по которому правился никоновский служебник): «Таже въземъ іерей святое еѵангеліе, даетъ діакону. И тако шедши от сѣверныя страны... творятъ малый въходъ» (Служебник, 1604, с. 82–83).

[80] Служебник, 1651, л. 144 об.; Служебник, 1652, л. 146 об. Так же и в предшествующих служебниках московской печати: Служебник, 1602, тетр. 14, л. 8; Служебник, 1616, тетр. 20, л. 2 об.; Служебник, 1623, л. 107 об.; Служебник, 1627, л. 109 об. первой фолиации; Служебник, 1630, л. 109 об.; Служебник, 1633, л. 113 об.; Служебник, 1635, л. 113 об.; Служебник, 1637, л. 114 об.; Служебник, 1640, л. 109 об.; Служебник, 1646, л. 131 об.

[81] Служебник, 1651, л. 153 об.; Служебник, 1652, л. 155 об. Так же и в предшествующих служебниках московской печати: Служебник, 1602, тетр. 15, л. 8 об.; Служебник, 1616, тетр. 18, л. 5 об.; Служебник, 1623, л. 115; Служебник, 1627, л. 118 первой фолиации; Служебник, 1630, л. 118; Служебник, 1633, л. 122; Служебник, 1635, л. 122; Служебник, 1637, л. 123; Служебник, 1640, л. 118; Служебник, 1646, л. 140 об.

[82] Служебник, 1651, л. 155; Служебник, 1652, л. 157. Так же и в предшествующих служебниках московской печати: Служебник, 1602, тетр. 16, л. 1 об.; Служебник, 1616, тетр. 20, л. 3–3 об.; Служебник, 1623, л. 116 об.; Служебник, 1627, л. 119 об. первой фолиации; Служебник, 1630, л. 119 об.; Служебник, 1633, л. 123 об.; Служебник, 1635, л. 123 об.; Служебник, 1637, л. 124 об.; Служебник, 1640, л. 119 об.; Служебник, 1646, л. 142 об.

[83] Ср. в никоновском исправленном Служебнике 1655 г.: «Діаконъ пріимъ святую звѣздицу от святаго дискоса, творитъ креста образъ верху его, и цѣловавъ ю полагаетъ. таже приходитъ и станетъ на деснѣй странѣ и вземъ ріпіду въ руцѣ, и отмахиваетъ ти-

хо со всяким вниманіемъ и страхомъ верху святыхъ даров'» (Служебник, 1655, с. 309–310). То же в Служебнике Гедеона Балабана, который послужил образцом для никоновского Служебника: «Діаконъ же въземъ святую звѣзду съ святаго діскоса и творит' креста образъ верху его... и станетъ на деснѣй странѣ» (Служебник, 1604, с. 147).

[84] Служебник, 1651, л. 166 об.; Служебник, 1652, л. 168 об. Так же (дословно до слова «престола») и в предшествующих служебниках московской печати: Служебник, 1602, тетр. 17, л. 3 об.; Служебник, 1616, тетр. 22, л. 1 об.; Служебник, 1623, л. 126 об.; Служебник, 1627, л. 130 первой фолиации; Служебник, 1630, л. 130; Служебник, 1633, л. 134; Служебник, 1635, л. 134; Служебник, 1637, л. 135; Служебник, 1640, л. 130; Служебник, 1646, л. 154.

[85] Ср. соответствующий текст в никоновском Служебнике 1655 г.: «и в'ходит в' святый олтарь, и ставъ одесную священника держащаго святый хлѣбъ, глаголетъ: „Раздроби, владыко, святый хлѣб"» (Служебник, 1655, с. 345); аналогично в стрятинском Служебнике 1604 г., по которому правился никоновский служебник: «и діаконъ опоасуется ораремъ своимъ крестообразно, и въходит' въ святыи олтаръ, и ставше одесную іерея дръжащаго святый хлѣбъ, глаголетъ: „Раздроби, владыко, святый хлѣб'"» (Служебник, 1604, с. 182). Сходным образом в виленском Служебнике ок. 1598 г. сказано: «По семъ діаконъ вшедъ въ олтарь стает одесную іерея и глаголетъ: „Раздроби, владыко"» (Служебник, 1598, тетр. 20, л. 1).

[86] Любопытно в этом плане, что в московском Успенском соборе государевы певчие пели на правом клиросе, а патриаршии — на левом (Голубцов, 1908, с. 73). Это отвечает преимуществу царя перед патриархом, которое проявлялось вообще в церковной обрядности. Так, в том же Успенском соборе на воскресных и праздничных вечернях во время «воззвашных стихир» представители высшей церковной иерархии ходили «на поклон» к царю и к патриарху, причем первому принято было кланяться два-три раза, второму — один раз (Голубцов, 1907, с. 127).

[87] Служебник, 1651, л. 3–3 об.; Служебник, 1652, л. 3 об.

[88] Служебник, 1651, л. 29 об.–30; Служебник, 1652, л. 31 об. — Ср. в чиновнике московского Успенского собора: «... а государь стоит у столпа праваго со свѣщею»; «... ключари поставляют [на аналое]... образ святітеля Петра, противу лѣваго столпа, промежь царьскими і сивернымі двермі, а у столпа лѣваго патриярху по-

дьяки полагаютъ орлецъ. І, вышедь, патріярхь ставітся на орлецы, а государь ставится близ патріярха, у столпа лѣваго»; «по правую сторону противъ Спасова образа поставляется [на аналое] образъ праздничной, а на лѣвой сторонѣ против Владимерской Богородицы поставляется образъ Богородицы Влахернскія...» (Голубцов, 1908, с. 6, 27, 214, ср. еще с. 210). «Правой» или «левой» стороной здесь называется сторона, правая или, соответственно, левая для нас (обращенных к востоку): в самом деле, согласно цитированным описаниям левый столп приходится напротив северных дверей алтаря, и правой стороной называется та сторона иконостаса, где находится икона Спасителя.

В 1665–1666 гг. иподьякон Федор Трофимов обвинил тобольского архиепископа Корнилия в том, что тот на Великом входе поминает царя и царскую семью, смотря на запад, а затем, обращаясь «на правую сторону», поминает стоящих там князей и бояр, в чем он усматривал недостаточное уважение к царю: «Он же, Корнилей, на литоргии на переносе, как приносимая святая в царских дверех, и к западу зря, поминает государя царя, и царицу, и царевичей, и царевен, а на правую сторону обратився, глаголет: да помянет Господь Бог благородие ваше, благочестивых князей и бояр и протчая; и то его мудрование царскому благородию понижение» («Подъяка Федора Трофимова роспись вкратце, чем Никон патриарх с товарищи на царскую державу возгордились» — Субботин, II, с. 292–293). Архиепископ Корнилий поминал царскую семью, обращаясь ко всему народу (как это вообще принято), следовательно на запад; потом же он поворачивался к местной знати, стоявшей в правой (южной) стороне церкви. Таким образом, под «правой стороной» имеется в виду сторона правая для того, кто смотрит на восток.

25 ноября 1800 г. император Павел пригласил петербургских старообрядцев-поповцев на богослужение в придворную церковь в Зимнем дворце (это случилось после того, как 27 октября 1800 г. им были утверждены «пункты о единоверии», составленные митрополитом Платоном Левшиным). Вот как описывает это один из присутствовавших там старообрядцев: «Вошли [мы] в церковь и заняли места по левую сторону от левого клироса до самых дверей — почти целую половину церкви. Правая сторона была свободна: кое-где стояли придворные чины... Государь император со всею царскою фамилиею и вельможами изволил войти в церковь и стать по правую сторону на царское место» (Лапотников, 1878, с. 173).

[89] Служебник, 1651, л. 29; Служебник, 1652, л. 30 об. Отметим, что у греков храмовая икона находится с левой стороны иконостаса или темплона (слева от иконы Богородицы), т. е. на северной стороне храма. Такое расположение имело место и в некоторых русских храмах (см.: Филимонов, 1859, с. 22–23; Никольский, 1907, с. 23, примеч. 1) — по-видимому, оно появилось в них после реформ патриарха Никона, когда иконы местного ряда в иконостасе были приведены в соответствие с греческим порядком (см. ниже, с. 206–207 наст. изд., примеч. **114**). В старообрядческих церквах, как и в современных новообрядческих, храмовая икона находится в южной стороне местного ряда, т. е. с правой (для нас) стороны иконостаса.

В Новгороде в день обретения мощей св. Антония Римлянина (30 июня) архиепископ совершал водоосвящение в соборе Антониева монастыря; в чиновнике новгородского Софийского собора говорится: «... И святитель святитъ воду. И по освященiи водѣ, святитель отираетъ губою правые страны святыя иконы и чюдотворца и потомъ отдастъ архимариту губу, и архимаритъ отираетъ въ олтарѣ и на лѣвой странѣ святыя иконы...». Аналогично в день Успения Богородицы (15 августа) архиепископ совершал водоосвящение в Софийском соборе; в том же чиновнике читаем: «И по освяшенiи водѣ и по погруженiи креста, ходитъ святитель з губою отирать мѣстные образы правыя страны и въ предѣлѣ Iоакима и Анны мѣстные иконы и у чюдотворца Никиты у многоцѣлѣбныхъ его мощей главу... И пришедъ святитель къ столу, гдѣ освященiе водѣ, и отдаетъ губу архимариту и повелѣваетъ въ олтарѣ на престолѣ отирать евангѣлiе и святые иконы по лѣвой странѣ и въ предѣлѣ у Iоанна въ Темницы и мѣстные иконы и у чюдотворца во гробѣ многоцѣлѣбныя мощи...» (Голубцов, 1899, с. 123, 142; ср.: Макарий Миролюбов, 1861, с. 18, 24). Во всех этих случаях «правой» стороной иконостаса называется правая для нас сторона.

[90] Книга о вере, 1648, л. 171 об. — То же говорится затем в «Пращице» Питирима, епископа нижегородского: «всегда правая страна въ церкви болше есть честнѣйша и достойнѣйша, якоже входящымъ въ церковь, тако и у олтаря стоящему и обращающемуся епископу на церковь, къ людемъ. И яко правая есть честнѣйшая: того ради престолъ царскiй, сѣдалища патрiарша и всѣхъ меншихъ въ церкви начални ствующихъ кресла на ней поставлены суть» (Питирим, 1721, л. 258, ответ 157). Ср. в чиновнике московского Успенского собора: «... от Благовѣщенiя [т. е. от царских

врат с изображением Благовещения] с правую сторону поставили мѣсто царское, а другое мѣсто поставили патриаршеское...» (Голубцов, 1908, с. 1); или в чиновнике новгородского Софийского собора: «И станутъ... попы... и діаконы... противъ царского и митрополича мѣста, на правой странѣ отъ амбона» (Голубцов, 1899, с. 2). См. также описание венчания на царство Федора Ивановича (1584 г.) в Московском летописце: «с правыя стороны на уготованном престоле [имеется в виду „царское место“ в московском Успенском соборе] сел государь, а налеве сел митрополит» (ПСРЛ, XXXIV, 1978, с. 230–231). Распределение «правого» и «левого» соответствует здесь перспективе человека, обращенного к алтарю (см. о расположении соответствующих мест: Голубцов, 1907, с. 126, 239, 241; Флайер, 2000, с. 614, 617–619).

В греческих церквах епископское место также находится с правой стороны церкви (см.: Дмитриевский, 1887, с. 390; Дмитриевский, 1887а, с. 422).

[91] Аналогичная традиция имела место и в западной церкви. По словам Амалария, епископа метцского (ок. 780 – 850/851), «мужчины [в церкви] стоят в южной [т. е. правой] части, а женщины — в северной [т. е. левой] части» («Masculi [in ecclesia] stant in australi parte et feminae in boreali», см.: Liber Officialis, III, гл. 2, § 10, — Amalarius, II, с. 264); то же дословно повторяет в начале XII в. Гонорий Августодунский (Gemma animae, I, 145 — PL, CLXXII, стлб. 589), а во второй половине XIII в. почти дословно — Дуранд, епископ мендеский (Durandus, I, с. 26), ср. еще: Auber, III, с. 204–205. В базилике св. Аполлинария Нового в Равенне (VI в.) на южной стене (правой по отношению к входу) изображены святые мужского пола, а на противоположной северной стене (левой) — святые женского пола, и это соответствует, несомненно, расположению мужчин и женщин в церкви. См.: Leclercq, 1936, стлб. 2166; Vogel, 1960, с. 467; Vogel, 1962, с. 97; Sauer, 1924, с. 93; Nußbaum, 1962/1996, с. 289–290; Jungmann, I, с. 414 и с. 415, примеч. 70; Lurker, 1980, с. 99; Подосинов, 1999, с. 295; отсюда, между прочим, невеста при венчании как в православной, так и в католической традиции становится слева от жениха (т. е. по правую руку обращенного к ним обоим священника), а жених — справа от невесты (т. е. по левую руку священника); иначе говоря, невеста становится по левую руку жениха; если жених и невеста обращены к востоку, то невеста оказывается с северной стороны (исключение составляет Польша, где имеет место обратное расположение). Соответственно, в средневековой Норвегии муж-

чин принято было хоронить на южной стороне как церкви, так и кладбища, а женщин — на северной (см.: Nicolaysen, 1871, с. 17).

Следует отметить, что южная сторона храма является правой как в церквах, ориентированных на восток (с апсидой на востоке и входом на западе), так и в древнейших латинских церквах, ориентированных на запад (с апсидой на западе и входом на востоке), поскольку в последних имела место внутренняя ориентация: правое и левое определялось не по отношению к молящимся (обращенным лицом к западу), но по отношению к епископу (повернутому к молящимся и, соответственно, обращенному лицом к востоку). См. § **5**, с. 143–144 наст. изд.

[92] Этот приоритет мог проявляться и иным образом: так, в некоторых старообрядческих церквах мужчины стоят спереди, а женщины — сзади (аналогичное явление имело место в раннехристианский период в североафриканских церквах, см.: Nußbaum, 1967/1996, с. 335; Vogel, 1960, с. 467, примеч. 81; Vogel, 1962, с. 97, примеч. 81). По свидетельству Спарвенфельда (запись от 7 апреля 1684 г.), в русских церквах женщины находились в притворе (нартексе) и допускались в основную часть церкви (наос) только во время причащения (Sparwenfeld, 2002, с. 124–125); равным образом в Византии женщины могли помещаться именно в притворе (см.: Голубинский, I/2, с. 242, ср. с. 240, примеч. 2); то же, надо думать, имело место и в Древней Руси (см. там же, с. 242). Соответственно, в свое время женщин могли причащать, видимо, не у алтарных дверей (как причащают мужчин), а у церковных дверей, ведущих из храма в притвор (см. в этой связи: Успенский, 1998, с. 145–146, примеч. 3).

Кроме того, в Древней Руси, так же как и у греков, женщины могли находиться и на верхних галереях, вход на которые устраивался не из самой церкви (куда не должны были заходить женщины), а с паперти (см.: Голубинский, I/2, с. 239–241). Нечто подобное встречается и в древних западных храмах (так, например, в римских базиликах св. Агнесы и св. Лаврентия вне стен, в миланской св. Амвросия, в соборе Парижской Богоматери — Fornari, 1934, с. 589).

[93] Отметим, что в Юго-Западной Руси был известен, видимо, высокий (многоярусный) иконостас того же типа, что и в Московской Руси (см.: Konstantinowicz, 1939, с. 233 сл., особенно с. 262–265 и рис. 195–196); вместе с тем Павел Алеппский отмечал, что великорусские иконостасы отличаются как от греческих, так и от украинских: «Верхний иконостас устраивается у них

[у русских] не так, как принято в стране казаков и греков» (Павел Алеппский, II, с. 148); Е. Е. Голубинский предполагал, что «история иконостаса своя в Киевской Руси, своя в Руси Московской» (Голубинский, II/2, с. 351, примеч. 1; под «Киевской Русью» имеется в виду в данном случае Украина, т. е. это название употребляется в географическом, а не историческом смысле). Центральные двери алтаря здесь также могли именоваться «царскими».

[94] Любопытно отметить, что во львовском Служебнике 1646 г. внутренняя ориентация, принятая в алтаре (противоположная точке зрения молящихся, обращенных лицом к алтарю), может распространяться на внеалтарное пространство церкви. Так, здесь описывается «тетрапод», т. е. стол, который на великой вечерне ставится перед царскими дверями (т. е. вне алтаря) и на котором крестообразно располагаются сосуды с земными плодами. Это описание сопровождается рисунком, показывающим расположение сосудов, из которого видно, что вино ставится слева, масло справа, хлеба́ сзади и пшеница спереди (по отношению к смотрящему на алтарь). При этом мы читаем: «Третiй же сосудъ, в’ нем’ же ест вино, от малаго лика, си естъ от десныя страны, от нея же ест’ образъ пресвятыя Богородица. Четвертый же, в’ нем’ же естъ елей, от великаго лика, си естъ от лѣвыя страны, от нея же ест’ образъ Владыки Христа: якоже изображенно зде зрит’ся». Итак, сосуд с вином ставится с левой (для нас) стороны, где в иконостасе находится икона Богородицы, однако эта сторона именуется «десной»; напротив, сосуд с елеем ставится с правой (для нас) стороны, где находится икона Христа, но эта сторона именуется «левой»; на изображении представлен как тетрапод с расположенными на нем сосудами, так и иконостас с иконами Христа и Богородицы, причем икона Христа показана справа, Богородицы — слева (Служебник, 1646а, л. 32 об.–33). Таким образом то, что для нас является правым, здесь определяется как левое, и наоборот: очевидно, что при этом имеет место внутренняя ориентация, но в данном случае она распространяется на внеалтарное пространство церкви. Во львовском Служебнике 1666 г. расположение сосудов на рисунке изменено (вино показано справа, елей слева), однако текст остался тем же (Служебник, 1666, л. 35). Иначе говоря, в Служебнике 1646 г. внутренняя ориентация проявляется в словесном описании, тогда как в Служебнике 1666 г. она отражается на изображении. Между тем в Служебнике Гедеона Балабана 1604 г. мы имеем внешнюю ориентацию, которая проявляется как в изображении, так и в описании: на рисунке вино показано спра-

ва, елей — слева, и при этом указывается, что «вино... поставлено от великаго лика, масло же от малаго» (Служебник, 1604, с. 459–460).

Не приходится думать при этом, что внутренняя ориентация является во львовском Служебнике 1646 г. единственной системой ориентации, которая распространяется на весь храм: в других случаях мы имеем явные указания на внешнюю ориентацию во внеалтарном пространстве храма. Так, например, в начале литургии преждеосвященных Даров (после возгласа «Благословенно царство...», молитвы «Приидите поклонимся...» и 103-го псалма) здесь говорится: «Діаконъ же абіе приходитъ и стоитъ пред иконою Христовою от десныя страны вратъ царскихъ, зря къ сѣверу» (Служебник, 1646а, л. 261). «Десная» страна соответствует здесь правой стороне для человека, обращенного к иконостасу.

[95] См.: Служебник, 1604.

[96] См. § **5**, с. 137 наст. изд. Стрятинскому служебнику 1604 г. следуют и киевские служебники 1620 и 1629 гг. (см.: Дмитриевский, 1912, с. 251).

[97] Итак, при патриархе Никоне ориентация меняется, и во избежание недоразумений в конце Служебника 1655 г. помещена объяснительная статья под названием: «Краткое толкование еже кая есть десная страна святаго хлѣба» (с. [602] сл.). Здесь читаем: «Десная страна святаго хлѣба глаголется, на ней же поставляем святый потирь» (с. [606]; ср. аналогичное пояснение и в стрятинском Служебнике 1604 г., с. 23). При этом ранее здесь же указывалось, что потир полагается на жертвеннике справа от священника, совершающего обряд проскомидии, а дискос слева (с. 175) — подобно тому, как это имело место и в предшествующей традиции (см. выше, с. 189 наст. изд., примеч. **68**). Таким образом, правой стороной святого хлеба в данном случае признается сторона правая для священника — иначе говоря, имеется в виду внешняя, а не внутренняя перспектива. Выступая против этого, Никита Добрынин писал: «на дискосе богородичная часть одесную святаго агньца полагается, а не от потыря [т. е. потира]... Изящно о том свидетельствуют в церквах Божиих дейсусы на иконах, что Богородица пишется одесную Сына своего Христа Бога нашего, а не ошуюю» (Румянцев, 1916, прилож., с. 233, примеч. 2); см. вообще здесь обсуждение проблемы правого и левого при совершении проскомидии (там же, прилож., с. 233–236). Так же понимает слово «направо» и А. И. Кирпичников; комментируя греческий чин проскомидии, он замечает: «Весьма любопытно, что часть прос-

форы, вынутая в честь Богородицы, кладется священником направо (ἐν τῷ δεξιῷ μέρει τοῦ δεσποτικοῦ ἄρτου), то есть там же, где помещается Богоматерь в деисусе» (Кирпичников, 1893, с. 9, примеч. 1); поскольку Богородица в деисусном изображении пишется справа от Христа, т. е. с левой стороны для того, кто смотрит на изображение, очевидно, что под правой стороной подразумевается здесь та сторона, которая для священника является левой. Равным образом К. Никольский, автор известного «Пособия к изучению Устава богослужения», описывая действия священника при совершении проскомидии, говорит: «Вынутую частицу [в честь Богородицы] полагает „с правой стороны агнца“», замечая при этом: «Правая сторона по отношению к Священнику, совершающему проскомидию, будет на левой стороне» (Никольский, 1907, с. 365; ср. также с. 364, примеч. 2, с. 365, примеч. 5, и расположение частиц на рисунке на с. 367; ср.: Голубев, I, с. 395). Как видим, ориентация на внутреннюю точку зрения при описании обряда проскомидии может сохраняться и в новообрядческой традиции.

Отметим, что предписания Никона относительно расположения частиц на дискосе по существу не отличаются ни от предшествующей, ни от последующей традиции (отличаясь при этом от предписаний стрятинского Служебника 1604 г., с. 23–26), а именно, богородичная частица полагается по левую руку священнослужителя, частица в честь Иоанна Предтечи и других святых — по его правую руку; см.: Служебник, 1655, с. 188, рисунок (между тем согласно стрятинскому служебнику все эти частицы полагаются по правую руку священнослужителя, см.: Служебник, 1604, с. 26, рисунок). Таким образом, сам обряд не изменился при Никоне, изменилось лишь его описание, отражающееся в уставных указаниях. Ср.: Служебник, 1602, тетр. 11, л. 2, 4; Служебник, 1616, тетр. 14, л. 2 об.–3; Служебник, 1623, л. 78, 80; Служебник, 1627, л. 78, 80 первой фолиации; Служебник, 1630, л. 88, 90; Служебник, 1633, л. 81, 83; Служебник, 1635, л. 81, 83; Служебник, 1637, л. 82, 84; Служебник, 1640, л. 78, 80; Служебник, 1646, л. 45, 45 об.; Служебник, 1651, л. 109, 111 об.; Служебник, 1652, л. 111, 113.

Понятно, вместе с тем, что изменение принципов описания храмового пространства при патриархе Никоне не могло не приводить к недоразумениям. Так, уставщик Соловецкого монастыря иеромонах Геронтий в 1663 г. доносил архимандриту Варфоломею: «Во святилищи Божии почала быть смута: во единой службе овии де от священник причащаются с правую страну святаго

престола, как от тебя, государя, причащаются, а инии де с левую страну, и в том де у них гнев и вражда промежь себя...». В соборном приговоре (того же года) об этом говорится: «учинилась в монастыре, в братье и в мирских людех, великая смута... подаяние божественных и животворящих таин, тело Христово, учали подавати священницы священником и диаконом иной с северную страну, а иной с летьнюю страну, и о том у них в церкви Божии и в олтаре во время божественныя службы и святаго причащения стала чмута [sic!] и вражда велия» (Субботин, III, с. 19, 40, ср. также с. 41–42). Ср. старообрядческую картину, где наглядно противопоставляются старый (дониконовский) и новый (никоновский) обряды: при изображении старого обряда священник представлен с правой стороны алтаря (слева для зрителя картины), при изображении нового обряда — с левой стороны алтаря (справа для зрителя картины); одновременно оба обряда противопоставлены по целому ряду иных признаков (в старом обряде восьмиконечный крест, семь просфор на алтаре, двуперстное крестное знамение, двуперстное же благословение, Христос на кресте изображен с простертыми в сторону руками, и ноги его прибиты двумя гвоздями; в новом обряде четырехконечный крест, пять просфор, троеперстное крестное знамение, особое перстосложение при благословении, Христос на кресте изображен с поднятыми руками, и ноги его прибиты одним гвоздем), см.: Рус. лубок, 1992, с. 60 (№ 103), 229–230, 232 (№ 101–102, 104); Рождественский, 1910, табл. 1 на вкладыше между с. X и XI; ***Иллюстрации I–II***.

Новый способ ориентации при описании обряда, предполагающий последовательное использование одной точки зрения (точки зрения воспринимающего наблюдателя, внешней по отношению к описываемому объекту), прослеживается после никоновских реформ не только в церковной сфере. Так в описании приема царем Алексеем Михайловичем восточных православных патриархов (Паисия александрийского и Макария антиохийского) в 1666 г. читаем: «И вышед в столовую великий государь сел в своем государеве месте, а святейшие патриархи сели в своих местех подле великаго государя по левую сторону. А митрополиты, архиепископы и епископы сели на скамьи с правую сторону от государева места. А бояре и окольничии и думные люди сели на скамье ж с левую сторону от святейших патриархов» («Разрядная записка о пришествии вселенских патриархов в царствующий град Москву 7175 (1666 г.)» — Леонид, 1885, с. 23, ср. с. 30, 35, 36); «И потом великий государь сел в своем государеве месте с пра-

вую сторону, а святейший Макарий патриарх сел в своем месте в креслах подле великаго государя по левую сторону. А ключари стояли с блюдом, держали животворящий крест и святую воду с правую сторону государева места у окна. А митрополиты и архиепископы и епископы московские и греческие сидели на лавке с правую сторону государева места от окна, поотдався от ключарей, что стояли с крестом» (там же, с. 47). «Правое» и «левое» соотнесены здесь с точкой зрения наблюдателя, обращенного к описываемым лицам (а не с точкой зрения самих этих лиц); это тот же принцип описания, что и в новых служебниках, и можно предположить, что способ описания церковного обряда распространяется на описание обряда вообще.

[98] См.: Selhorst, 1931, с. 33. Епископская кафедра находилась при этом в апсиде за престолом, и епископ был обращен к молящимся; таким образом, в церквах с алтарной апсидой на западе он оказывался обращенным к востоку; при этом привилегированной стороной была правая сторона по отношению к епископу (ср. выше, с. 197 наст. изд., примеч. **91**). В дальнейшем (в средневековый период) епископская кафедра перемещается и устраивается перед престолом в северной части церкви (имеющей при этом апсиду на востоке и вход на западе).

О расположении священника, молящихся и епископской кафедры в том и другом типе церкви см., в частности: Vogel, 1964, с. 36–37; Jungmann, I, с. 255, 415; Jungmann,1962, с. 137.

[99] Ср. надпись в древней базилике св. Петра в Ватикане: «sinistra pars virorum» (Fornari, 1934, с. 589). Базилика св. Петра имела апсиду на западе и вход на востоке (см. ниже, ***Глава III***, § **2.2**, с. 242–243 наст. изд.).

[100] «... in Kirchen mit gewesteter Apsis die ehrenvollere Seite des Gläubigenraumes... von der bischöflichen Kathedra aus festgelegt wird, ... jedoch in Kirchen mit geosteter Apsis diese Seitenwahl vom Kircheneingang aus erfolgt. So haben also die Männer bei Eingangsostung ihren Platz rechts vom Bischof im Süden, bei Apsisostung jedoch rechts vom Eingang. Sie behaupten nach wie vor die bevorzugte Südrichtung» (Nußbaum, 1962/1996, с. 289; ср.: Selhorst, 1931, с. 33). Ср. выше, с. 196–197 наст. изд., примеч. **91**.

[101] См.: Jungmann, I, с. 109–110, 412–418; Nußbaum, 1962/1996, с. 288–289. Напротив, в греческих церквах, где могут быть два амвона, один для чтения Евангелия, другой для чтения Апостола, амвон для чтения Евангелия располагается справа (для внешнего

наблюдателя), амвон для чтения Апостола — слева (см.: Onasch, 1981, с. 314).

[102] Ср.: «... переходит левит или священник к левой части церкви для прочтения Евангелия. Этим обозначается, что поскольку иудеи не пожелали уверовать, апостолы сказали: «вам первым надлежало быть проповедану слову Божию, но как вы отвергли его и показали себя недостойными [вечной жизни], то вот, мы обращаемся к язычникам» [ср.: Деян. XIII, 46]. И потому язычеству, в котором долго царил холод неверия, словно в северной области, проповедуется Евангелие, до тех пор пока не обратятся все язычники и пока наконец вслед за Илией и Енохом не обретут веру остатки иудеев. Это обозначается, когда священник, чтобы завершить таинство литургии, возвращается на правую сторону. После Евангелия церковь провозглашает свою веру пением апостольского Символа веры, дабы показать, какую пользу получила она от Евангелия» («... transit levita aut sacerdos ad sinistram partem Ecclesiae, lecturus Evangelium. Quo facto significatur illud, quod Judaeis credere nolentibus, apostoli dixerunt: „Primum oportebat vobis loqui verbum Dei, sed quia repulistis illud, et indignos vos exibuistis, ecce convertimur ad gentes“. Adversus gentilitatem ergo, in qua frigus infidelitatis diu regnavit, tanquam in plaga septentrionali, adhuc praedicatur Evangelium, donec introeat plentitudo gentium et tandem sub Elia et Henoch ad fidem veniant reliquiae Judaeorum. Et hoc significatur, cum sacerdos ob complenda missae sacramenta, ad dexteram partem revertitur. Post Evangelium profitetur Ecclesia fidem suam cantando symbolum apostolicum, ut ostendat, quantum profecerit per Evangelium» — PL, CLXII, стлб. 550).

В сходных выражениях Гонорий Августодунский († ок. 1156 г.) объясняет, почему Евангелие читается с менее почетной, а апостольские послания — с более почетной стороны: по его словам, Евангелие читается с северной (левой с точки зрения молящихся) стороны, поскольку на севере находятся язычники, тогда как Евангелие призвано растопить холод неверия (Gemma animae, I, 22 — PL, CLXXII, стлб. 551; ср.: Deitmaring, 1969, с. 286; Sauer, 1924, с. 93). Соответственно может объясняться и расположение баптистерия в западной церковной архитектуре, когда баптистерий помещается в северной части храма (см.: Réau, I, с. 71).

[103] «Quid significet in missa statio sacerdotis ad dexteram, & cur evangelium legitur in sinistra» (Martène & Durand, I, стлб. 532).

[104] Так, например, в соборе Парижской Богоматери или в Шартрском соборе (см.: Réau, I, с. 71).

[105] См.: Travers, 1875, с. 121–124.

[106] Ср.: «Dans tous les anciens *Ordines* et dans les textes liturgiques antérieurs au XV^{e} siècle et plus exactement antérieurs aux années 1485, le côté droit désigne le côté où se lit actuellement l'Épître, le côté gauche celui où le célébrant récite l'Évangile. En d'autres termes, la *dextera pars* est le côté Sud (*Meridies*, *Auster*), la *sinistra pars* le côté Nord (*Semptemtrio*, *Aquilo*); les indications topographiques sont donc à prendre par rapport à celui qui regarde vers le chevet et l'autel... Jusque vers la fin du XV^{e} s[iècle] dans les textes liturgiques valent donc les équations suivantes:

Côté droit = Sud = côté actuel de l'Épître

Côté gauche = Nord = côté actuel de l'Évangile.

Un changement radical dans la terminologie — qui survit encore aujourd'hui — intervient avec Burchard de Strasbourg († 1506)..., maître des Cérémonies sous Sixte IV, Innocent VIII et Alexandre VI. En collobaration avec Agostino Patrizzi Piccolomini († 1496), évêque de Pienza et Montalcino, Burchard mit au point... l'édition *princeps* du *Pontificale Romanum*, qui parut a Rome en 1485; ce *Pontificale*, à de minimes différences près, est encore celui en vigeur aujourd'hui... Dans les livres liturgiques revus par Burchard, le côté droit désigne le côté actuel de l'Évangile donc le Nord, le côté gauche le côté actuel de l'Épître donc le côté Sud; cette terminologie est donc exactement le contraire de la nomenclature médiévale» (Vogel, 1960, с. 464–465; Vogel, 1962, с. 92–94).

[107] В «Traité des droits honorifiques» (1623, с. 130) читаем: «Le côté droit en l'église est réputé celui qui est à la main dextre en y entrant» (Travers, 1875, с. 128). Ср.: «Il y a diversité de sentiments sur ce qu'il faut appeler côté droit et côté gauche de l'autel. La question n'est pas difficile à décider. On appelait côté droit celui qui était à la droite du célébrant quand celui-ci avait le visage tourné vers le peuple, comme aujourd'hui lorsque le Pape officie à l'autel de Saint-Pierre. Ainsi en entrant dans l'église le côté droit était ce que nous appelons aujourd'hui le côté de l'Évangile, et qui est le côté gauche du spectateur tourné vers l'autel. Ce qui explique pourquoi dans les églises décorées des statues des Apôtres saint Pierre et saint Paule, la première est habituellement du côté de l'Évangile. Lorsque l'ancien usage a été remplacé par la coutume présente, le côté droit de l'autel est devenue celui qui est à la droite du célébrant ayant le dos tourné aux fidèles; et dans ce cas, quelle que soit l'orientation de l'église, le côté droit est aujourd'hui le même que celui du peuple tourné vers l'autel. Néanmoins à Saint-Pierre de Rome, quoique l'ancienne position du prêtre à

l'autel soit observée, on nomme côté droit, comme ailleurs, la partie, qui est à la droite du spectateur, quoique par rapport à l'autel, ce soit le côté de l'Évangile» (Pascal, 1844, p. 104–105).

[108] «Facit autem primam crucem in dextera parte posteriori altaris, id est, ubi legitur Evangelium, secundam in sinistra parte anteriori transversa primae, tertiam in dextera anteriori, quartam in sinistra posteriori, tertiae transversa» (Pontificale Romanum, 1595–1596/1997, с. 329). Ср., вместе с тем, цитированные выше (с. 203 наст. изд., примеч. **102**, **103**) документы XI–XII вв., в которых та сторона церкви, где читается Евангелие, называется «левой» (т. е. имеет место внешняя, а не внутренняя ориентация).

[109] Pontificale Romanum, 1868, с. 150, ср. с. 197–198.

[110] Показательно в этой связи, что в Древней Руси иконостасы могли называться «деисусами» (см.: Голубинский, II/2, с. 343). В Требнике Петра Могилы (1646, II, с. 128) иконостас называется «катапетазмой или деисусом» (ср.: Голубинский, II/2, с. 351, примеч. 1); отметим, что и в румынской традиции catapeteasmă, по первоначальному смыслу означающее завесу (греч. καταπέτασμα), предстает как обозначение иконостаса. Ср. в Азбуковнике 1620-х гг. (ГПБ, O.XVI.1, л. 51 об.): «Иконостасъ. Иконостасом наричют грецы налоиныя иконы, иже полагаются на налои на коеждо день настоящаго святого; и паки іконостасъ наричется дѣисусъ; нѣцыи ж[е] не вѣдуще рѣчи греческа языка, иконостасом наричют крест, но убо крестъ по гречески наричется ставросъ» (Ковтун, 1989, с. 195). Поскольку известно, это наиболее ранняя фиксация слова *иконостас* (ср.: Сл. РЯ XI–XVII вв., VI, с. 222).

[111] Изображение праздника в местном ряду иконостаса представлено на храмовой иконе в том случае, когда церковь освящена в честь праздника (а не в честь какого-либо святого).

[112] См.: Никольский, 1907, с. 23; ср.: Голубинский, II/2, с. 343, примеч. 3 (иначе: Голубинский, I/2, с. 217, примеч. 2).

[113] Ср.: «Иконостас, после того как он явился и развился, представлял из себя в древнее и старое время наш нынешний иконостас, но без его нижних так называемых местных икон. В рассматриваемое нами время [XIII–XVI вв.] эти местные иконы явились уже пред алтарем, но еще не были поставлены под самую олтарную арку и приставлены к самой олтарной стене в одну линию с верхними иконами (с деисусом), а стояли в киотах отдельно и особо, более или менее впереди арки и стены... Иконы, стоявшие

в киотах пред олтарем в некотором отдалении от его стены, быв придвинуты вплотную к последней..., и явились нынешними местными иконами, составившими и составляющими одно общее со старым деисусом» (Голубинский, II/2, с. 344–345; ср.: Голубинский, I/2, с. 216, примеч. 2).

[114] Такое же расположение икон Спасителя и Богородицы имеет место в греческих иконостасах — при том, что греческие иконостасы вообще существенно отличаются от русских (относительно храмовой иконы см. выше, с. 195 наст. изд., примеч. **89**). Ср. описание иконостасов константинопольских церквей у А. А. Дмитриевского: «Иконостас... обыкновенно одноярусный [в этом случае правомерно говорить об алтарной преграде — темплоне] с прибавлением одного или двух ярусов небольших икон, изображающих дванадесятые [sic!] праздники, пророков и апостолов. Над иконостасом вверху водружается распятие с предстоящими женами, а иногда и без них. Порядка в размещении икон в главном ярусе иконостаса нет. Спаситель изображается на правой стороне, Божия матерь на левой, а далее царит полнейший произвол. В месте, где у нас обыкновенно стоит храмовая икона, мы не видим ничего подобного. В алтарь ведут три двери. Средние или царские двери [авторское примечание: греки эти двери не называют „царскими“, а просто „святыми“ (ἅγιαι θύραι)] состоят из двух небольших половинок с вырезкою по пояс священника на верху, так что через это, когда бывает открыта катапетасма [завеса], действия священника в алтаре видимы всеми молящимися. Завершаются обе половинки византийским орлом с изображением того святого, имени которого посвящается храм [таким образом, именно здесь оказывается храмовая икона]. Кроме Благовещения на царских вратах изображается св. Иоанн Златоуст и Григорий Богослов (например, в патриаршей церкви) и некоторые другие святые. Изображения евангелистов здесь мы не видели» (Дмитриевский, 1887, с. 389). Обращает на себя внимание отсутствие деисусного изображения, которое является основным изображением в русском иконостасе. Афонские иконостасы, по наблюдениям Дмитриевского, не отличаются от константинопольских (Дмитриевский, 1887а, с. 425).

Следует отметить, что в русских иконостасах указанное расположение икон Спасителя и Богородицы установилось не сразу; такое расположение могут связывать с греческим влиянием, приписывая его инициативе патриарха Никона. Вот что говорит в этой связи Павел Алеппский в своем описании московского Ус-

пенского собора (1655 г.): «Во всех московских церквах существует такой обычай, что икону Владычицы ставят справа от жертвенника [т. е. от престола], а икону Троицы слева. Но наш владыка патриарх [Макарий, патриарх антиохийский] под конец посоветовал им, и Никон уничтожил прежний обычай и сделал по-нашему, и это по той причине, что патриарх Никон, чрезвычайно любящий греческие обряды, всегда просил нашего учителя, чтобы он, какую бы неуместную вещь ни заметил, сообщал ему о том для исправления. Как только наш владыка сказал им об этом, тотчас Никон вынул эту икону с ее шкафом с этой стороны и поставил налево на место иконы Троицы, а на ее место греческую икону Спасителя, принеся ее из конца ряда. Так он сделал и в большинстве церквей» (Павел Алеппский, III, с. 104). Это свидетельство безусловно заслуживает доверия в отношении Успенского собора, где «справа [от царских врат] в киоте находилась „Владимирская Богоматерь“... в золотом фотиевском окладе, почитавшаяся как палладиум Русского государства, слева — „Троица“, которая могла служить заменой иконы Спаса» (Т. Толстая, 1985, с. 109, ср. с. 118–119). Однако Успенский собор представляет собой особый случай — именно в виду того значения, которое имела чудотворная икона Владимирской Божьей Матери. Можно предположить, что помещение ее по правую сторону от царских дверей обусловлено уподоблением Успенского собора константинопольскому Софийскому собору, где у входа в храм (в «царских вратах», ведущих из нартекса в наос) справа находилась чудотворная икона Иерусалимской Богоматери, а слева — икона Спасителя; входя в храм, патриарх целовал именно икону Богородицы, после чего он целовал икону Христа, находящуюся внутри храма — на западной стене наоса (см.: Лидов, 1996, с. 45 сл.). В обоих случаях помещение иконы Богоматери на правую сторону может объясняться не соотнесением Богоматери и Спасителя (или же Троицы), а особым значением соответствующего чудотворного образа; это не удивительно, если иметь в виду вообще ориентацию сакральной топографии московского Успенского собора на константинопольские святыни — Софийский и Влахернский храмы (см. об этом: Т. Толстая, 2004, с. 145).

Вместе с тем Павел Алеппский говорит о «всех московских церквах», и это утверждение может быть менее достоверным. Мы знаем во всяком случае более ранние примеры местного ряда (правда, не относящиеся к Москве), где икона Спасителя находится справа, а икона Богородицы — слева от царских врат: так об-

стояло дело в Преображенском соборе Соловецкого монастыря, согласно описи 1514 г., хотя позднейшие описи фиксируют другое расположение икон (см.: Мельник, 2000, с. 75 сл.). По-видимому, композиция местного ряда до поры до времени была вообще достаточно свободной. Если инициатива помещения иконы Спасителя справа, а иконы Богородицы слева от царских врат действительно принадлежала Никону, то она определенно вписывалась в тенденцию, существовавшую и до него.

Уместно отметить, что старообрядческие церкви не отличаются в этом отношении от новообрядческих, соответственно, старообрядцы не связывают такого рода организацию местного ряда в иконостасе с никоновскими реформами. Это не может служить, однако, аргументом, опровергающим указание Павла Алеппского: точно так же старообрядцы могут не связывать с никоновскими реформами так называемое наречное пение (см. о нем: Успенский, 1968, с. 62–63), которое последовательно стало вводиться именно при Никоне, хотя прецеденты существовали и ранее. Таким образом, старообрядцы могли принимать никоновские нововведения в тех случаях, когда они соответствовали уже наметившейся ранее тенденции.

[115] Равным образом и на самих царских вратах, где изображается обычно Благовещение, правая (для нас) створка с изображением Богородицы имеет преимущество перед левой створкой, где изображен архангел Гавриил; соответственно, входя в алтарь в начале литургии, священник целовал на царских вратах сначала изображение Богородицы (которое находится на правой — по отношению к входящему священнику — створке дверей) и затем изображение Гавриила. Ср.: «Цѣлуя на стол’бцѣ у царских’ дверей образъ Спасовъ, глаголетъ...: „Господи Ісусе Христе, иже симъ образомъ явлься на земли...“. И цѣлуя на другом столбцѣ Пречистыя образъ, глаголетъ: „Святая Богородице, не забуди людіи своихъ...“ ... Цѣлуя на царскихъ дверехъ Благовѣщеніе Пречистыя и Архангела, глаголетъ тропарь: „Днесь спасенію нашему начатокъ“. Цѣлуютъ и прочая иконы... По симъ входятъ малыми дверми к жер’твеннику...» (Служебник, 1602, тетр. 9, л. 1–3; так же и в других служебниках московской печати: Служебник, 1616, тетр. 10, л. 8 об.–9; Служебник, 1623, л. 61–63; Служебник, 1627, л. 59 об.–62 об. первой фолиации; Служебник, 1630, л. 60 об.–62 об.; Служебник, 1633, л. 63 об.–65 об.; Служебник, 1635, л. 63 об.–65 об.; Служебник, 1637, л. 64 об.–66 об.; Служебник, 1640, л. 60 об.–62; Служебник, 1646, л. 74–77; Служебник, 1651, л. 88 об.–90 об.;

Служебник, 1652, л. 90 об.–92 об.). Сейчас в русской православной церкви (новообрядческой) царские врата не целуют (при этом изображение Благовещения часто на них отсутствует).

[116] После произнесения входной молитвы («Непроходимая двере, тайно знаменана, благословеная Богородице Дѣво, пріими молитвы нашя...») священник и диакон «творятъ в’купѣ к’ востоком поклоны 3 пред святыми дверми царьскими и на обѣ страны святымъ иконамъ. Къ правой странѣ творитъ поклонъ, глаголет „Слава. Входяй в’ домъ твой...“. Таже къ лѣвой странѣ творить поклонъ, глаголетъ „Господи, устнѣ мои отверзи...“» (Служебник, 1651, л. 86 об.–87; Служебник, 1652, л. 88 об.–89). Так же и в предшествующих служебниках московской печати: Служебник, 1602, тетр. 8, л. 6 об.–7; Служебник, 1616, тетр. 10, л. 7–7 об.; Служебник, 1623, л. 59 об.–60; Служебник, 1627, л. 59 первой фолиации; Служебник, 1630, л. 58 об.–59; Служебник, 1633, л. 61 об.–62; Служебник, 1635, л. 61 об.–62; Служебник, 1637, л. 62 об.–63; Служебник, 1640, л. 58 об.–59; Служебник, 1646, л. 82.

Ср. в Стоглаве (гл. 9): «Сиа глаголюще, знаменуются и целуют святыа образы. Так же с правой странѣ поклонъ един и к лѣвой такоже. И отходят малыми дверми к жертвенику, глаголюще в себѣ тай молитву» (Стоглав, 2000, с. 272; Стоглав, 1890, с. 90). Малые двери, ведущие к жертвеннику, находятся с северной стороны, т. е. с левой для наблюдателя, обращенного к востоку; очевидно, таким образом, что дифференциация правого и левого ориентирована здесь именно на такого наблюдателя.

[117] В новообрядческой церкви эта традиция, поскольку мы знаем, не представлена.

[118] См.: Никольский, 1907, с. 21. Именно завеса первоначально закрывала вход в алтарь: лишь позднее к завесе добавляются двери.

Необходимо, однако, заметить, что наименование «горних» и «дольних» дверей в русских источниках фиксируется лишь в новое время (см., в частности: Вениамин, 1908, с. 38; гл. VIII, § 2).

[119] При том, что движением направо может считаться как движение посолонь, так и движение в противоположном направлении (см. выше, § **2**, с. 126 наст. изд.).

[120] Такое обхождение совершается, в частности, в начале вечерни, на псалме «Благослови, душе моя, Господа»), на утрене

(на девятой песне), а также на полиелее (во время величания) и на часах (Великим постом, во время чтения Евангелия). См. подробнее: Никольский, 1907, с. 85–88, 179, 194.

[121] П. А. Флоренский, который настаивает вообще на том, что круговое движение в церкви всегда совершается против солнца, пишет по этому поводу: «... обход храма при всех полных каждениях, по-видимому, противоречит указанному смыслу движения [имеется в виду движение против часовой стрелки], ибо начинается при схождении с амвона, сперва в южную сторону, а затем уже через западную, переходит к северной стороне храма. Однако эта обратность смысла движения только кажущаяся, ибо при каждении священнослужитель мыслится обращенным к стенам храма, от народа, по самому заданию окадить храм, и, следовательно, движение его должно быть оцениваемо все же как совершающее[ся] не по, а против часовой стрелки» (Флоренский, 2004, с. 346). Это рассуждение представляется натяжкой.

Новообрядцы обходят храм последовательно по солнцу (священник идет вдоль стен храма и кадит иконы), тогда как старообрядцы совершают сложное движение, которое обусловлено иерархической значимостью святых, изображенных на иконах. Таким образом, направление движения у старообрядцев зависит от расположения икон в храме; поскольку расположение икон четко не регламентировано, направление движения меняется от храма к храму. Существенно, однако, что обхождение храма всегда начинается у старообрядцев движением по солнцу. Свидетельство о том, что обхождение храма с кадилом при пении воскресных тропарей и ранее совершалось по солнцу, содержится в полемике архиепископа Вассиана и архимандрита Геннадия с митрополитом Геронтием в 1479 г. (см. § **7**, с. 155 наст. изд.).

В любом случае русский обряд отличается от греческого. Греческий священнослужитель может совершать каждение храма, обходя его п р о т и в с о л н ц а, т. е. прямо противоположным образом по отношению к тому, как это делается в России. В одних случаях, закончив каждение икон на иконостасе (темплоне) у южных алтарных врат, он прямо оттуда начинает обхождение храма, двигаясь при этом против солнца. В других случаях священнослужитель начинает каждение храма с середины наоса, после чего идет к западным дверям, поворачивает налево (по отношению к себе, т. е. на юг) и затем обходит храм против солнца, двигаясь последовательно сначала вдоль южной стены храма (на восток), затем вдоль солеи (на север), вдоль северной стены (на

запад) и, наконец, вдоль западной стены (на юг) — до западных дверей; отсюда он возвращается в алтарь, направляясь к нему по центру храма. Существует и другая практика, когда священнослужитель, начав обхождение храма таким же образом, как было только что описано, и дойдя до солеи (двигаясь вдоль южной стены), не поворачивается на север, продолжая движение против солнца, как в предыдущем случае, а возвращается назад и обходит храм теперь уже по солнцу, двигаясь сначала вдоль южной стены храма (на запад), затем вдоль западной стены (на север) и, наконец, вдоль северной стены (на восток); дойдя таким образом до солеи, он возвращается назад тем же путем (против солнца), доходит до западных дверей и оттуда идет по центру храма в алтарь (на восток). Или же священнослужитель, начав обхождение храма таким же образом и дойдя вдоль южной стены до солеи (двигаясь против солнца), возвращается назад тем же путем к западным дверям (двигаясь по солнцу) и оттуда идет на восток к середине наоса (откуда и началось обхождение храма); после этого он снова идет на запад, к западным дверям, поворачивает на этот раз направо (по отношению к себе, т. е. на север) и затем идет вдоль северной стены храма (двигаясь по солнцу); дойдя таким образом до солеи, он возвращается тем же путем назад (против солнца), доходит до западных дверей и оттуда идет по центру храма в алтарь (на восток). Существенно, что во всех этих случаях обхождение храма начинается с движения против солнца. Остается добавить, что греческий священнослужитель может вообще не совершать круговое обхождение храма, а двигаться взад и вперед (к востоку и к западу), совершая каждение икон и прихожан.

[122] Ср. выше (§ **1**, с. 121–123 наст. изд.) о протестах старообрядцев против хождения посолонь в указанных случаях. — Здесь уместно упомянуть о характерной дискуссии, которая имела место в недавнее время у старообрядцев (поповцев Белокриницкого согласия) в Ярославле. Старообрядцы, как и новообрядцы, обычно подходят к кресту с правой стороны (иначе говоря, с левой стороны священника, держащего крест). При этом совершается нечто вроде полукруга, который, как правило, не воспринимается таким образом, т. е. не ассоциируется с хождением против солнца. В Ярославле, однако, такая ассоциация возникла, и уставщик заявил священнику, что не следует ходить против солнца, настаивая на том, чтобы к кресту подходили с левой стороны (правой для священника). Благодарим за это указание о. Виктора Жильцова, свя-

щенника старообрядческого Покровского собора на Рогожском кладбище в Москве.

Заметим еще, что старообрядцы, когда молятся перед иконой и поворачиваются к другим кланяться, всегда совершают поворот по солнцу (Ефименко, I, с. 217); так же они поступают, когда крестятся на все четыре стороны (Соболев, 1914, с. 9). Ср. характерное наставление, обращенное к священникам-новообрядцам, действующим в старообрядческом окружении: «... Есть некоторая особенность при службах, на которую мы мало обращаем внимание, но старообрядцы за этим следят... Когда священник стоит пред престолом, или пред налоем, или пред купелью, или пред столом, и когда нужно сказать: „Мир всем“, тогда он должен следить за собою, чтобы приучить себя к тому, что если он оборотится на правую сторону, то благословивши, должен сделать круг и всегда так поступать, если же на левую, то опять должен сделать круг, а отнюдь не должен вернуться назад, как некоторые поступают; староверы обращают на это внимание и даже ставят в вину священнику, говоря: „Вишь, не хочет и круга-то сделать, ни по-своему, т. е. по-православному, ни по-нашему“» (Как жить священнику в раскольничьих приходах, 1876, с. 548–549). Любопытно сопоставить с этим замечание П. А. Флоренского, относящееся к новообрядческой церкви: «Когда надо оборотиться, оставаясь на месте, например при преподании мира, при благословении и т. д., то это делается литургически от правой руки к левой. А так как направление литурга обычно бывает лицом к востоку, то можно сказать, что поворот происходит от востока чрез север к западу. Напротив, обратный поворот, т. е. возвращение к прежнему состоянию, происходя опять от правой руки к левой, бывает от запада чрез юг к востоку. И поворот и возвращение к прежнему состоянию идет против часовой стрелки» (Флоренский, 2004, с. 344). Это замечание, кажется, не совсем соответствует действительности: Флоренский описывает, по-видимому, не столько то, что есть, сколько то, что должно быть. Оно представляет интерес именно как попытка представить общие закономерности обряда, принятого в русской православной церкви.

[123] Ср. описание каждения праздничной иконы при пении полиелея в старообрядческом богослужении: «... и покадит икону праздника от всех четырех стран окрест, прямо и одесную, от восток же и о левую [т. е. сначала спереди, потом справа, потом с восточной стороны, т. е. сзади, и, наконец, слева], якоже и святый престол...» (Ксенос, 1993, с. 80, ср. с. 79).

«Сказание о порядке освящения храмов» (1481 г.), обосновывая необходимость хождения против солнца, ссылается как на каждение престола, так и на каждение аналоя: «И егда убо крестим кого и около престола како обносим его 3-жды, не такоже ли, яко же и кадим? ... И на вся празники поставивше среди церкви икону праздничную, како кадим около ея? И около креста на налое како кадим?» (Клосс и Назаров, 1997, с. 387; ср. выше, с. 167 наст. изд., примеч. **14**).

[124] Ср.: «Старообрядческие священники выходят из алтаря с евангелием [имеется в виду Малый вход] всегда северными дверми» (Усов, 1896, л. 200об; Усов, 1908, с. 165). Арсений (в миру Онисим) Шевцов, впоследствии старообрядческий епископ уральский, говорит о неокружниках: «ежели каждения, выходы из олтаря великий с дарами [т. е. Великий вход на литургии] и малые с евангелием и кадилом [т. е. Малый вход на литургии и выход с кадилом на великой вечерне], совершаемые против солнца, сами они [неокружники] признают правильными: то отчего по чину их стало нельзя обводить посвящаемого вокруг престола?» (Арсений, 1885, с. 208; ср. в этой связи ***Экскурс II***, § **1**, с. 355 наст. изд.). О выходе с кадилом на великой вечерне см. § **6**, с. 152 наст. изд.

[125] Служебник, 1651, л. 124 об.–125; Служебник, 1652, л. 126 об.–127. Так же и в предшествующих служебниках московской печати: Служебник, 1602, тетр. 12, л. 7–7 об.; Служебник, 1616, тетр. 16, л. 3 об.; Служебник, 1623, л. 91 об.; Служебник, 1627, л. 92 об. первой фолиации; Служебник, 1630, л. 92 об.; Служебник, 1633, л. 96 об.; Служебник, 1635, л. 96–97; Служебник, 1637, л. 97–98; Служебник, 1640, л. 92–93; Служебник, 1646, л. 112 об.–113. Ср. также свидетельство «Книги о вере» 1648 г., которое мы приводили выше (с. 176 наст. изд., примеч. **36**).

[126] Перед совершением Малого входа в старообрядческом богослужении священнослужители находятся перед престолом (священник непосредственно перед престолом, а диакон по правую руку священника (обращенного лицом к престолу), т. е. у юго-западного угла престола. У новообрядцев Малый вход начинается с южной стороны престола (см.: Никольский, 1907, с. 20, примеч. 4; Макарий, 1889, с. 105). Как те, так и другие обходят престол сзади, двигаясь справа налево (для внешнего наблюдателя), и выходят из алтаря через северные двери, двигаясь, таким образом, против часовой стрелки.

[127] Еще более определенно об этом сказано во львовских служебниках 1646 и 1666 гг. Так, во львовском Служебнике 1646 г.

читаем: «Скончавъ же діакон ектенію третію, поклон'ся обычно, отходит' сѣверными дверми въ святый олтар, и став о лѣвой странѣ святыя трапезы, творить благоговѣйное поклоненіе къ въстокомъ». Затем священник вручает ему Евангелие. «Діакон же пріемъ цѣлуетъ десницу его и, обращшася на десную страну исходита обходяща Божественный престол к малым дверем. Изшедшима же има от сѣверныя страны... творита малый вход» (Служебник, 1646а, л. 107 об., см. на л. 185 об.–186 аналогичный текст в описании литургии св. Василия Великого; то же: Служебник, 1666, л. 116, 202 об.). Очевидно, что диакон (как и священник) находился с правой для нас стороны престола (в противном случае для того, чтобы обойти престол и выйти из северных дверей, ему пришлось бы совершить полный круг). Ср. соответствующий текст в исправленном никоновском Служебнике 1655 г. (мы уже цитировали этот текст по другому поводу): «Таже пріемъ священник святое еvангеліе даетъ діакону, и идутъ от десныя страны созади престола и тако исшедша северною страною... творита малый входъ» (Служебник, 1655, с. 128). Из этих описаний явствует, что священник и диакон обходят престол, двигаясь против солнца.

В деяниях Большого московского собора 1666–1667 гг. специально подчеркивается, что как Великий, так и Малый вход предполагают движение против солнца; мы цитировали это место выше (см. § **3**, с. 131 наст. изд.).

[128] С той только разницей, что при Великом входе движение начинается от жертвенника, а не от престола.

[129] Таким же образом совершался (и совершается как у старообрядцев, так и у новообрядцев) вынос креста на утрене Крестопоклонной недели (в 3-е воскресенье Великого поста). Ср.: «Егда начинаяи [в Служебнике 1652 г.: начинаютъ пѣти] великое славословіе, идетъ іереи и діаконъ во олтарь, и облачатся во вся священническая, якоже на самую литургію, и покадивъ святую трапезу, и честный крестъ, и взимаетъ іереи крестъ со хранилницею на главу свою, и исходитъ сѣверными дверми, пред' идущимъ ему двѣма свѣтилникома со свѣщама и діакону с' кадиломъ, и приходятъ прямо царскимъ вратомъ [в Служебнике 1652 г.: царскихъ вратъ] ко уготованному налою, покрытому покровцом [в Служебнике 1652 г.: покровомъ]» (Служебник, 1651, л. 364 об.–365; Служебник, 1652, л. 370–370 об.; так же и в предшествующих служебниках московской печати: Служебник, 1602, тетр. 39, л. 2–2 об.; Служебник, 1623, л. 301–301 об.; Служебник, 1627,

л. 71–71 об. второй фолиации; Служебник, 1630, л. 319–319 об.; Служебник, 1633, л. 321–321 об.; Служебник, 1635, л. 321–321 об.; Служебник, 1637, л. 343 об.–344; Служебник, 1640, л. 118–118 об.; Служебник, 1646, л. 364 об.–365.

[130] «Соборное деяние на еретика Мартина Арменина» (фальсификация начала XVIII в., о которой нам уже приходилось говорить), упоминает о таком обычае, объявляя его еретическим: согласно этому тексту, Мартин, которому приписывается вообще учение о хождении посолонь, обвинялся, в частности, в том, что «на вечерняхъ и на литургіахъ, егда бываетъ входъ съ кадиломъ, или со евангеліемъ, или съ переносомъ, учаше выходити из олтаря въ южные двери» (Соборное деяние..., 1718, л. 2). См. ***Экскурс I,*** § **4** (с. 327–328 наст. изд.) .

[131] «Сказание о порядке освящения храмов» было написано, как мы помним, в обоснование необходимости движения против солнца, и таким образом приводимое здесь свидетельство по существу входит в противоречие с аргументацией автора. Для того чтобы понять, как автор мог впасть в такое противоречие, необходимо обратиться к контексту: в интересующем нас месте обсуждается не непосредственно направление кругового движения — движение посолонь или же против солнца, — а противопоставление восточной и западной стороны. Ход рассуждения автора таков: движение посолонь — это обращение к западу, где находится диавол (ср. уже цитированное выше место: «На запад бо обрящьшеся, диавола проклинаем и отрицаемся его...»), мы же молимся, обращаясь к востоку, а не к западу. Приведем соответствующий пассаж: «А егда же божественная литургия совершается, како исходим из святого олтаря на выход со святым Еуангелием [имеется в виду Малый вход] и на преносе с телом Христовым и кровию [имеется в виду Великий вход] и по причащении, иже егда страшим [т. е. произносим: „Со страхом Божиим и верою приступите“] и святая относим потребити [т. е. переносим св. Дары с престола на жертвенник], не со востока ли обращаемся на полдень, таже на запад и на север, и паки на восток? А крест воздвизая, молимся не на восток ли преже, таже на юг и потом на запад и на сивер, и паки на восток [имеется в виду обряд воздвижения креста, совершаемый на Воздвижение]? Тако же и кропят святою водою. А нигде несть писано, чтобы преже к западу молитися, опроче единаго конца, еже есть „Христос истинный Бог нашь“ [имеется в виду отпуст, т. е. молитва по окончании церковной службы], но и то глаголется во церкви народа ради. К западу

бо стояще, отрицается диавола и всех дел его, и плюем на него, и проклинаем [имеется в виду отрицание от Сатаны в обряде крещения]. Тамо бо той стоит, иже есть начало тмы» (Клосс и Назаров, 1997, с. 387). В настоящее время перенесение св. Даров с престола на жертвенник у старообрядцев совершается против солнца (при этом престол обходят сзади); у новообрядцев же в этом случае идут от престола прямо к жертвеннику, не обходя престола (см.: Булгаков, 1913, с. 910–911, примеч. 132).

Отметим, что «Сказание...» описывает Великий вход как перенесение тела и крови Христовых, как если бы пресуществление св. Даров уже совершилось к этому времени. В Древней Руси могли полагать, что пресуществление св. Даров совершалось на проскомидии. Так считали, между прочим, основоположники старообрядчества — такие, как Никита Добрынин (см.: Румянцев, 1916, с. 366–373; Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 18–18 об. второй фолиации; Субботин, II, с. 85; Деяния собора 1666 г., с. 85; Доп. АИ, V, № 102, с. 449; ср.: Никольский, 1907, с. 421, примеч. 2), Аввакум и Лазарь, см. свидетельство диакона Федора в послании из Пустозерска к сыну Максиму 1678–1679 гг. — Титова, 2003, с. 130–146; Субботин, VI, с. 97, 128–129; именно так описывается Великий вход и в «Житии» протопопа Аввакума — РИБ, XXXIX, стлб. 17, ср. стлб. 98–99, 171). Так могли думать, по-видимому, и в Византии, судя по разъяснениям Николая Кавасилы в его «Толковании на божественную литургию» (см.: Cabasilas, 1960, с. 65–66; ср.: Wybrew, 1989, с. 156, 159–163; Уайбру, 2000, с. 177, 182–184).

[132] «Речи архимандрита Иосифа о духовных делах» (Белокуров, 1884, с. 451; Белокуров, I, с. 139). По возвращении из Грузии старец Иосиф был в 1640–1641 гг. архимандритом Ипатьевского монастыря (Строев, 1877, стлб. 853).

[133] Ср.: «Дневное движение солнца играло весьма важную роль в древнейших верованиях, отголосок которых замечаем в доселе уцелевшем пристрастии раскольников к церковным выходам (с евангельем и дарами) посолонь и в некоторых народных обычаях и приметах» (Афанасьев, I, с. 181).

[134] См. об этом: Успенский, 1985/1996.

[135] Любопытно, что «Сказание о порядке освящения храмов», говоря о необходимости ходить вокруг церкви против солнца, ссылается на обряд освящения храма, на хождение с плащаницей в Великую субботу — но ничего не говорит о хождении на Пасху

(см. выше, § **1**, особенно примеч. **14**, с. 120 и 167 наст. изд.). Означает ли это, что обхождение церкви на Пасху совершалось тогда посолонь?

[136] Четыреста лет спустя сходным образом мотивировал необходимость обхождения храма посолонь (на Пасху и в других случаях) старообрядческий автор, епископ Арсений Уральский (1840–1908): «Посолонное хожденіе... очевидно не лишено глубокаго та́инственнаго смысла: ибо под’ солнцемъ и востокомъ святая церковь иногда разумѣетъ Господа, называя его истиннымъ солнцемъ, солнцемъ правды, востокомъ востоковъ. Солнцу и востоку противопоставляется западъ — царство тмы, адъ. По етой мысли исхожденія из’ церкви въ западную ея часть или притворъ с литіями знаменуютъ сошествіе Господа во адъ, попраніе ада и освобожденіе въ немъ держимыхъ. Та же мысль соединяется и с обхожденіями кругомъ церквей. Западъ, сѣверъ, востокъ, югъ; иначе: вечеръ, полночь, утро, полдень представляютъ естественное теченіе церковныхъ сутокъ, начинающихся вечеромъ одного и кончающихся вечеромъ другаго дня. Тѣ же сутки представляютъ подобіе и человѣческой жизни. Такимъ образомъ посолонное обхожденіе церкви с крестами способно вызывать христіанина на благочестивое представленіе земной жизни Господа...» (Арсений, 1908, л. 97 об.–98 об. второй фолиации). Ср. еще: «Выходъ литіи [на литию] къ западнымъ дверямъ, а иногда и внѣ церкви съ посолоннымъ обходомъ ея, или даже и по нѣкоторымъ мѣстамъ града или жительства и по посѣвамъ полей во время бездождій, означаетъ сошествіе съ небесъ Христа сына Божія на землю къ людемъ, одержимымъ тмою невѣденія и связаннымъ нерасторжимыми узами грѣха, и даже сошествіе его во адъ, попраніе ада и освобожденіе въ немъ заключенныхъ» (л. 96 об. второй фолиации).

[137] См.: Mathiesen, 1972, с. 44 (примеч. 49). Приводя цитированное высказывание сторонников хождения посолонь (Вассиана и Геннадия), Макарий Булгаков так разъясняет их мысль (с нашей точки зрения, не вполне точно): «Надобно ходить с крестами при освящении церквей по течению солнца с востока на запад: потому что и „солнце праведное — Христос“ — притек на запад, именно — „попрал ад и связал смерть“, которые обыкновенно представляются на западе, в области темной. „Того ради исходят на Пасху“, т. е. выходят в притвор церковный на запад для литии или для начала утрени в день Пасхи. „Таже и прообразуют на утрени“, т. е. когда совершают и на всякой утрени или всенощной

выход для литии в притвор на запад» (Макарий, 1889, с. 16, примеч. 17; ср.: Макарий, IV/1, с. 482, примеч. 92).

[138] Триодь, II, л. 474 об.

[139] Триодь, II, л. 465. Ср. в «Керженских ответах»: «Въ субботу великую гробъ Господень, в’мѣсто еже по древлецерковнымъ [по старому, дониконовскому обряду] на востокъ: нынѣ на полдень новопредано поставляти... Утвержается же сіе староцерковное чиноположеніе въ словѣ святаго Епифанія Кипрскаго, читаемѣмъ въ великую субботу, сице вѣщающимъ: „Тѣмъ же убо рцы ми Іосифе, како къ востоку мертва погрѣбаеши Ісуса востока востокомъ“». О наименовании Христа «востоком» см. ниже, ***Глава III***, § **2.2** (с. 240–241 наст. изд.). О восприятии Христа как незаходящего солнца см.: Kantorowicz, 1963, с. 143.

[140] Еремин, 1989, с.68.

[141] Ср. стихиру предпразднеству Рождества Христова в Неделю святых отец: «Незаходимое солнце, от дѣвическихъ ложеснъ возсіяти идетъ просвѣтити всю подсолнечную» (Минея, IV/2, с. 51).

Образ «солнца незаходящего» отвечает наименованию Христа «светом невечерним» в гимнографии, ср. у Мефодия Олимпийского († 311): «Радуйся, свет невечерний» (χαῖρε φῶς ἀνέσπερον — Symposion, XI, § 286, см.: Méthode d’Olympe, 1963, с. 312; PG, XVIII, стлб. 209; ср.: Мефодий, 1877, с. 108); к истории данного наименования см.: Dölger, 1929–1960, V, с. 8–11. Это выражение, отразившееся в гимнографической традиции (см., например: Триодь, I, л. 137; Триодь, II, л. 473), определило название книги С. Н. Булгакова (С. Н. Булгаков, 1917); непосредственным источником для Булгакова явилось стихотворение А. С. Хомякова «Вечерняя песнь» (см.: Хомяков, 1969, с. 132).

[142] Буслаев, II, с. 124.

[143] С. Смирнов, 1913, прилож., с. 183, ср. с. 414.

[144] С. Смирнов, 1913, с. 220.

[145] Максим Грек, III, с. 164–169.

[146] Достаточно характерно и народное представление о том, что солнце играет на Пасху (Афанасьев, III, с. 700–701; Макаренко, 1913, с. 161; Святский, 1913, с. 70–75). Ср. вообще об игре солнца: Афанасьев, II, с. 404; Афанасьев, III, с. 717–718; Moszyński, II/1, с. 447–448; Толстая, 1999; Толстая, 1986/2005; Страхов, 2004, с. 227–228.

[147] Форма *жрет*, производная от глагола *жрети* (‘приносить в жертву, совершать жертвоприношение, совершать заклание’) —

от которого образовано существительное *жрец*, — отличается по произношению от соответствующей по написанию формы *жрет*, производной от глагола *жрать*: первая форма, как славянизм, произносится в русском языке с ударным [е], а не [о] перед твердым согласным, т. е. именно как *жрет*, а не как *жрёт*.

[148] См.: Никольский, 1907, с. 5. — Соответственно, А. В. Подосинов объясняет движение против солнца при обхождении престола как реликт традиции, восходящей к языческому поминальному обряду. Ср.: «В классической античности, как и у многих народов Евразии, направление культового движения по кругу тесно связано со смыслом этого движения: если оно имело апотропическое и жизнеутверждающее значение, оно проходило по движению солнца..., т. е. слева направо. Если же обряд был связан с миром мертвых, носил заупокойный характер и относился к потусторонним реалиям, движение осуществлялось против движения солнца справа налево... (в частности, из движения против солнца во время ристаний вокруг могилы умершего героя, запечатленного уже у Гомера в описании движения Патрокла, родилось укоренившееся в современном спорте движение по стадиону против движения солнца). Ранняя христианская литургия также сосредотачивалась на культовых действиях вокруг алтаря [т. е. вокруг престола], который даже по форме являл собой античный алтарь. Уже тогда алтарь [престол] понимался как символ гробницы Христа... Кроме того алтарь [престол] часто использовался и прямо как гробница того или иного святого..., где хранились его мощи. Понятно, что движение вокруг такого алтаря [престола] должно было иметь заупокойный характер и, значит, осуществляться против солнца. Именно такую практику движения вокруг алтаря [престола] мы видим в древнем и современном восточнохристианском храме» (Подосинов, 2004, с. 53–54).

Движение против солнца отчетливо представлено в славянских похоронных и поминальных обрядах. Так, например, круг, очерчиваемый вокруг покойника и вокруг могилы у южных славян, всегда проводится справа налево, т. е. против солнца (Колева, 1978, с. 30); так же производится окуривание покойника и предметов, к которым он прикасался (Плотникова, 2004, с. 542). Особенно показателен южнославянский обычай пускать на поминках заупокойную чашу справа налево (против солнца), а затем пить «u zdravlje ostatka», пуская чашу в обратном направлении (по солнцу) (Велецкая, 1978, с. 167); в этой связи может быть понят и русский обычай после похорон раздавать деньги молеб-

щикам «по солнцу» (Серебренников, 1918, с. 3). Равным образом у южных славян отмечается «обычай на поминках носить угощения справа налево, т. е. обратно тому, как на свадьбе, на „славе“ и т. п.; подходить к гробу с левой стороны, вести „коло“ справа налево, кадить мертвеца и его гроб справа налево» (Толстые, 1974, с. 43, примеч. 2). Хоровод, движущийся против солнца в южнославянском погребальном ритуале, носит наименование «мртвачко коло», «коло за мртве» или «коло наопако» (Зечевић, 1963, с. 195, 200; Зечевић, 1966, с. 380–381; Зечевић, 1982, с. 94–95; Велецкая, 1968, с. 206; Толстой, 1987/1995, с. 160; Толстой, 1994, с. 18–19); ср. русский обычай ходить вокруг церкви против солнца в Фомино воскресенье, которое может восприниматься вообще как день поминовения усопших (М. Смирнов, 1927, с. 23). Равным образом и в индийском культе предков справа налево (против солнца) обходили вокруг покойника или могилы (Eitrem, 1915, с. 35, 43–44; Simpson, 1896, с. 100, 146, 183; Lommel, 1950, с. 101; Caland, 1898; Knuchel, 1919, с. 40; ср.: Кагаров, 1918, с. 79–80; Stojković, 1929, с. 30); круговое движение против солнца наблюдается и в арабском и еврейском похоронном обряде (Chelhod, 1973, с. 259; Simpson, 1896, с. 136, 146). Ср. в этой связи выше, с. 175 и 181 наст. изд., примеч. **35** и **42**.

[149] Ср.: «Егда же приидет Сын человеческий во славе своей и вси святии ангели с ним, тогда сядет на престоле славы своея» (Мф. XXV, 31), «Аминь глаголю вам, яко вы шедшие по мне, в пакибытие, егда сядет Сын человеческий на престоле славы своея, сядете и вы на двоюнадесяте престолу» (Мф. XIX, 28); «И аз завещаваю вам, якоже завеща мне отец мой царство: да ясте и пиете на трапезе моей во царствии моем; и сядете на престолех...» (Лк. XXII, 29–30); «... аз победих и седох со отцем моим на престоле его» (Откр. III, 21); ср. еще: Лк. I, 32; Евр. I, 8. О седении воскресшего Христа одесную Отца говорится в Символе веры (см. также: Евр. I, 3, 13).

Наименование царского трона «престолом» восходит к славянской Библии, ср. здесь о царе Соломоне: «И сотвори царь престол...» (III Цар. X, 18). Ср.: Успенский, 1998, с. 22.

[150] Ср. описание литургии в «Вертограде многоцветном» Симеона Полоцкого:

> За Его [Бога Слова] любовь, к людям сотворенну,
> Во страдании и в смерти явленну,
> В честь литургию святу [Церковь] совершает,
> Странствие Его все изображает,

Найпаче, како Себе в пищу даше,
Егда тайную вечерю строяше,
И како за ны изволи страдати
И на распятие Сам Себе предати,
Како воскресе тридневен от гроба
И не удержа И адова утроба,
И како в небо вонесеся явѣ,
И како снидет судити во славѣ.
(Simeon Polockij, II, c. 280)

[151] Орлов, 1909, с. 301–313. — Характерно современное старообрядческое толкование евхаристии: «В совершении животворного таинства притворения [sic!] Пречистого Тела и Честной Крови Христа Бога нашего проображается Его воскресение. Мы же, увидев в этом таинстве воскресшего Христа и желая приобщиться Его вечной жизни, вновь молимся, чтобы Он сподобил нас неосужденно причаститися святых таинств во очищение наших грехов»; хождение по солнцу трактуется здесь как хождение «за Христом», а хождение против солнца — как хождение «навстречу Христу» (Елисеев, 2000, с. 115, 116).

Ср. описание литургии в «Поучении тайноводственном» Феодора, епископа мопсуестийского (конца IV в.): «Когда мы видим жертву на престоле, как если бы она была положена в гробницу после смерти, на всех присутствующих нисходит великая тишина. Раз то, что происходит, внушает такой священный трепет, они должны воспринимать его в размышлении и страхе, ибо так подобает, что вот сейчас во время литургии... Христос Господь наш воскреснет, возвещая всем несказанные блага. Поэтому в евхаристических Дарах мы вспоминаем смерть Господню, ибо они являют нам воскресение и несказанные блага» (Taft, 1978, с. 36; ср.: Mingana, VI, с. 87–88). Сходным образом понимает пресуществление св. Даров и Николай Кавасила в «Толковании на божественную литургию». Кавасила специально обсуждает возникающий при этом вопрос: с одной стороны, мы знаем, что «Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает» (Рим. VI, 9), что он пострадал однажды во времени; «однажды принеся Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих» (Евр. IX, 28); с другой же стороны, поскольку его тело приносится в жертву каждый раз на литургии, он умирает — и воскресает — ежедневно (Cabasilas, 1960, с. 80–81; ср.: Wybrew, 1989, с. 183; Уайбру, 2000, с. 203). См. еще в этой связи: Paprocki, 1993, с. 364.

[152] Ср.: Uspenskij, 1998, с. 57 сл.; Успенский, 1992/1996. — Такое отношение к обряду отчетливо проявляется в толкованиях крестного знамения, которые мы приводили выше (***Глава I***, § **4**, с. 42–49 наст. изд.; см. особенно цитату из катехизиса Лаврентия Зизания 1627 г.).

[153] Может быть, точнее было бы сказать, что церковь в целом понимается как собрание верующих, которые находятся в постоянном общении с воскресшим Христом. В условиях выделенности алтаря этот момент оказывается специально отмеченным, определяя различие церковных обрядов в алтарном и внеалтарном пространстве.

Глава III

СОЛЯРНО-ЛУНАРНАЯ СИМВОЛИКА В ОБЛИКЕ РУССКОГО ХРАМА

Что под крестом на церкви
окружен аки месяц млад?

Максим Грек

§ 1. *Символика русского купольного креста. Крест и полумесяц в русской церковной традиции*

Маковки русских церквей украшает крест с полумесяцем — или, говоря точнее, крест, в основании которого помещен полумесяц (***Иллюстрация III***) [1].

Каково происхождение этой традиции?

Символика креста естественно вписывается в христианские представления — она соответствует самой функции христианского храма и, очевидно, не нуждается в разъяснении. Но что означает полумесяц? Почему столь устойчиво само это сочетание? Вопрос этот волновал еще Максима Грека, который посвятил ему специальное рассуждение «Сказание о том, что под крестом на церкви окружен аки месяц млад» [2]. И, наконец, встает еще один вопрос: является ли эта композиция чисто русским явлением?

Обычно считают, что такого рода кресты появляются после освобождения от татаро-монгольского владычества в ознаменование победы православия над мусульманством [3]. Это мнение не выдерживает критики. Несомненно, интересующее нас явление возникло еще в домонгольский период. Об этом красноречиво свидетельствует, в частности, крест с полумесяцем на куполе владимирского Дмитриевского собора (1194–1197 гг.) (***Иллюстрация IV***) [4]; этот крест сохраняет свою первоначальную форму [5]. Можно было бы сослаться в этой связи и на другие древнейшие храмы, однако мы не всегда можем быть уверены, что кресты на них сохраняют древнюю форму [6].

Такого рода крест встречается в древнейший период при изображении церкви на миниатюрах и клеймах икон (***Иллюстрации V–VI***). Так, например, мы встречаем его на миниатюрах так называемого Служебника Антония Римлянина начала XIV в.[7], Федоровского евангелия 1321–1327 гг. [8], Симоновской псалтыри второй четверти XIV в.[9], хроники Георгия Амартола середины XIV в. [10], Сильвестровского сборника XIV в.[11], Часослова 1423 г. Кирилло-Белозерского монастыря [12], Псалтыри 1424 г. Кирилло-Белозерского монастыря [13], сборника до 1426 г. Кирилло-Белозерского монастыря [14], Лествицы конца XV в.[15]; на клеймах киевской иконы Николы Зарайского начала XIV в. (Третьяковской галереи) [16], новгородской иконы Николы с житием из церкви Бориса и Глеба XIV–XV в. (Новгородского музея-заповедника) [17] и на иконе Николы Можайского из Троице-Сергиева монастыря начала XV в. (Третьяковской галереи) [18]. В некоторых случаях под крестом мы находим не серповидную форму полумесяца, а омегообразную или же лилиеобразную форму [19]. Такое сочетание может трактоваться как процветший или же как якорный крест (сочетание креста с якорем) [20]. На отношении якорного и процветшего креста к кресту с полумесяцем мы остановимся ниже (см. § **3**, с. 249–252 наст. изд.); следует отметить, что простейшие формы процветшего креста и формы якорного креста могут быть трудно отличимы, и поэтому приходится рассматривать их вместе.

Крест с полумесяцем можно встретить и на каменных резных крестах — Перынском кресте XIV в., кресте церкви Рождества Богородицы на Молоткове XIV в. и других [21]; к Перынскому кресту близок по форме бронзовый крест XII–XIII в. из Василёва [22]. Равным образом мы встречаем это изображение на граффити [23] и на актовых печатях [24]. Отметим еще аналогичную конфигурацию на посохе апостола Петра, изображение которого представлено на Великом Сионе XII в. из новгородского Софийского собора [25], а также на посохе Иоанна Предтечи на миниатюре Симоновской псалтыри XIV в.[26]

Кресты такой формы распространены и в Литве (***Иллюстрации VII–XII***); их можно видеть, в частности, на часовнях, но особенно характерны они для придорожных, памятных, поклонных и т. п. крестов [27]. Как известно, Великое княжество Литовское образовалось в результате присоединения восточнославянских земель к исторической (этнической) территории Литвы. В течение XIII–XIV вв. южнорусские и западнорусские княжества (за исключением Галицко-Волынского княжества, Буковины и Карпатской Руси) стали частью Великого княжества Литовского. Вплоть до XIV в. большое число литовцев были язычниками, в то время как русское (восточнославянское) население исповедовало православие; соответственно, первыми христианскими храмами на территории Литовского государства были православные церкви. После официального крещения Литвы в конце XIV в. (явившегося следствием Кревской унии между Великим княжеством Литовским и Польшей в 1385 г.) православие здесь вытесняется католичеством [28]. Следы древнейшего русского влияния обнаруживаются как в литовской христианской терминологии [29], так, возможно, и в форме литовских крестов. Таким образом, русские и литовские кресты с полумесяцем могут иметь общее происхождение.

Итак, безусловно неправомерно объяснять интересующее нас изображение (если иметь в виду его происхождение) как символ торжества христианства над исламом. Столь же неправомерна, по-видимому, и попытка увидеть здесь символическое изображение торжества христианства над язычеством [30] — так, в частности, некоторые исследователи усматривают здесь изображение змея, символизирующего язычество, попираемого крестом [31]. О некоторых других интерпретациях мы скажем ниже (см. § **3**, с. 249 наст. изд.).

Но как же трактовать эту композицию? Крест имеет для нас прежде всего христианские ассоциации; между тем полумесяц, очевидно, изображает луну, т. е. представляет собой символ несомненно языческого происхо-

ждения. Достаточно напомнить хотя бы о лунницах, т. е. подвесках в форме полумесяца, которые носили славяне-язычники [32]; то, что на них изображена именно луна, хорошо осознавалось, как это видно из поучений против язычества [33]. Как же в таком случае объяснить это сочетание христианской и языческой символики? Говорит ли оно о двоеверии, т. е. о функциональном объединении христианского и языческого начала? Но почему же тогда это сочетание узаконено в храмовом декоре? Почему оно настолько распространено?

Следует при этом иметь в виду, что крест с полумесяцем представляет собой одну из древнейших форм креста на русских храмах. Другой распространенной формой русского купольного креста является так называемый восьмиконечный крест, т. е. крест, максимально приближенный к изображению Распятия (с верхней перекладиной, символически представляющей таблицу с надписью над головой Христа, и косой нижней перекладиной, обозначающей подножие). Обе формы имеют канонический характер, но при этом купольный крест с полумесяцем является более старой, а восьмиконечный крест — относительно более новой формой [34].

Форма купольного креста явилась предметом специального постановления Стоглавого собора 1551 г., на рассмотрение которого был вынесен вопрос: «На святых церквах ставят кресты по древнему закону. Нынѣ убо вдружен крест животворящии на соборной церкви Пречистыа Богородици честнаго и славнаго ея Успения на новопозлащенном версѣ, якоже есть в церквах воздвизальный крест, имже благословляютъ. И о том разсудити и уложити на святомъ соборѣ, которым образом вперед ставити кресты на церквах, и о тѣх крестѣх, которые стоят на церквах, достоит поразсудити» (глава 41, вопрос 8). Определено было впредь ставить кресты по образцу креста на московском Успенском кафедральном соборе [35]. Этот крест, который уподобляется по форме «воздвизальному» кресту, употребляемому при богослу-

жении на утрене Воздвижения, — восьмиконечный [36]; надо полагать, что «воздвизальный» крест соответствовал по форме кресту, который изображается на иконах Воздвижения (где обычно представлен именно восьмиконечный крест). Как видим, восьмиконечный крест на куполе Успенской церкви в Московском Кремле, поставленный непосредственно перед Стоглавым собором (в 1550 г.) [37], представлял собой новое для того времени явление; при этом отмечалось, что ранее кресты ставились «по древнему закону», — вполне вероятно, что при этом могли иметься в виду кресты с полумесяцем (хотя, может быть, и не только они) [38].

Постановив впредь ставить на церквах восьмиконечные кресты, Стоглавый собор не вынес решения о замене старых крестов, поставленных «по древнему закону»; несомненно во всяком случае, что кресты с полумесяцем продолжали существовать и после собора, т. е. оба интересующих нас типа купольного креста — восьмиконечный и с полумесяцем — сосуществовали друг с другом [39]. Положение меняется после раскола русской церкви в середине XVII в.: как известно, одним из моментов полемики старообрядцев и новообрядцев был вообще вопрос о форме креста, а именно, старообрядцы могли признавать лишь восьмиконечный крест, отказываясь почитать крест четырехконечный [40]. Отсюда восьмиконечный крест стал восприниматься как типичный старообрядческий; в результате в новообрядческих церквах получает широкое распространение купольный крест с полумесяцем, тогда как в старообрядческих церквах мы встречаем обычно восьмиконечный крест. Это, в свою очередь, способствует мнению, что крест с полумесяцем представляет собой относительно новое явление [41].

§ 2. *Крест и полумесяц в христианской и языческой интерпретации*

Так как же трактовать сочетание креста и полумесяца? и как объяснить сочетание столь разных, казалось бы, по своей семантике символов на куполе православного храма? Для ответа на этот вопрос следует принять во внимание, что не только полумесяц, но и крест соотносится с астральной — или, точнее, с солярно-лунарной — символикой.

Общеизвестно, что символика креста предшествует христианству: крест — это солярный символ, изображение солнца [42]. Эта символика едва ли не универсальна и, во всяком случае, очень распространена. Так, например, крест встречается на буддийских храмах и вообще широко представлен на Востоке (в Китае, Японии, Индии, Непале, Тибете) [43]. Кресты были изображены в свое время на храме Сераписа в Александрии, и, по свидетельству Сократа Схоластика («Церковная история», кн. V, гл. 17), как христиане, так и язычники соотносили эти изображения со своими религиозными представлениями: «При разрушении и очищении Сераписова храма, — сообщает Сократ, — найдены в нем вырезанные на камнях так называемые иероглифические письмена, между которыми были знаки, имевшие форму крестов. Увидев такие знаки, христиане и язычники, те и другие, усвояли их собственной религии» [44]. Крест на языческом храме можно видеть на римской монете 311 г., чеканенной при Максенции [45]; кресты встречаются и на изображениях Митры [46]. Начертание креста было обнаружено в свое время и на древних

американских монументах, предшествующих появлению в Америке европейцев (в частности, в Мексике, на полуострове Юкатан), и старинные историки, для того чтобы объяснить это явление, вынуждены были предположить, что в Америке задолго до Колумба проповедовал апостол Фома и его ученики [47]; культ креста прослеживается и у индейцев Северной Америки [48], причем они могли ассоциировать крест с солнцем [49]; в XVII в. епископ квебекский сообщал об индейском племени, которое с незапамятных времен именует себя крестопоклонниками («cruciantaux») [50]. Наконец, крест могли носить, по-видимому, и славяне-язычники [51]. Характерным образом у сербов в свое время различался христианский крест («часни крст») и крест языческий («пагански крст») [52]; надо полагать, что под языческим крестом имеется в виду крест языческого происхождения, принятый в народных обрядах.

Все это легко объяснимо, если иметь в виду, что крест выступает во всех этих случаях как солярный символ. Солярная символика особенно ярко и выразительно представлена в свастике. В самом деле, свастика — это типичный солярный знак, где передается при этом круговое движение солнца. Вместе с тем свастика — это, конечно, разновидность креста: этот знак, собственно, и именуется крестом — такого рода крест, поскольку он известен в геральдике и христианском искусстве, носит название «crux gammata», или «крюковидный крест» (Hakenkreuz) [53]. В качестве солярного символа свастика широко распространена в самых разных культурных традициях [54]. Она встречается, между прочим, и у славян, например, в народной вышивке, на писанках и т. п. [55]; нам приходилось видеть свастику, выжженную на избе, в Татрах (у польских гуралей).

Итак, сочетание креста и полумесяца целиком вписывается в космологическую, языческую по своему происхождению символику: крест и полумесяц символизируют солнце и луну [56]. Вполне закономерно, что сочетание креста и полумесяца встречается на русских лунницах [57].

Но вместе с тем оба символа имеют и другой, христианский смысл: крест очевидным образом выступает как символ Христа, тогда как луна в христианской традиции символизирует Богородицу.

Такое толкование прямо соответствует каноническим текстам — и поддерживается ими, — текстам, где Христос называется «Солнцем правды» или «Солнцем праведным» (ἥλιος δικαιοσύνης, «sol justitiae» — Мал. IV, 2) [58], а Богородица может ассоциироваться с апокалиптическим образом «жены, облеченной в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд» (Откр. XII, 1). Иллюстрацией к этому последнему образу может служить хотя бы виленская икона Остробрамской Божьей Матери, где изображение Богоматери сочетается с полумесяцем (под иконой находится большой металлический полумесяц, на котором как бы стоит Богоматерь) и ее окружает 12 звезд (***Иллюстрация XIII***). Отсюда же объясняется и изображение Богоматери, стоящей на луне, в западной традиции (иконография так называемой «Богоматери — Царицы Небесной») [59].

Этот же образ может ассоциироваться и с Церковью Христовой [60]. Одно другому не противоречит, поскольку Богоматерь, через которую воплотился Христос, понимается вообще как храм Господень [61].

Таким образом, лунарная символика непосредственно связана с Богородицей, так же как солярная символика связана с Христом. Эту связь ощущал, например, Стефан Яворский, когда говорил в «Слове о победе... под Полтавой» (1709 г.): «Самъ Христосъ спаситель, иже есть солнце, и луна — пресвятая дѣва Марія, стали и пособствовали побѣдити гордаго сего [т. е. Карла XII]» [62]. Но всего нагляднее и убедительнее эта символика выражена в песнопении — нам уже приходилось его цитировать выше (см. ***Глава II***, § **7**, с. 155–156 наст. изд.), — которое поется на Страстной неделе, на утренней службе в Великую субботу: «Заходиши подъ землю, Спасе, Солнце Правды; тѣмъ же рождшая тя Луна печальми оскудѣвает, вида

твоего лишаема» [63]. Как уже упоминалось, этому песнопению предшествует следующий текст, который поется накануне — на повечерии в Великий пяток: «Солнце незаходяй, Боже превѣчный и Творче всех тварей, Господи, како терпиши страсть на крестѣ, Чистая плачущи глаголаше» [64]. Итак, в этом последнем песнопении Богородица называет Христа «солнцем незаходящим». Эти слова перекликаются с песнопением, которое было приведено выше, и определяют его восприятие; однако в нем Христос предстает как солнце, заходящее под землю, а Богородица — как луна, его родившая, которая оскудевает от скорби, лишаясь возможности его видеть. Мы видим, что наименование Христа «солнцем» естественно соотносится с наименованием Богородицы «луной» [65]. В свою очередь, для Оригена сочетание солнца и луны символизирует соединение Христа с Церковью: «Христос есть Солнце Правды..., луна, то есть Церковь его, которая наполняется его светом...» (In Numeros homilia, XXIII, 5) [66].

Как видим, сочетание креста и полумесяца читается, так сказать, в двух кодах, т. е. может интерпретироваться в двух концептуальных системах — языческой и христианской. В одном случае это сочетание предстает как солярно-лунарная символика, в другом же случае оно символизирует соединение Христа и Богородицы. Поскольку, в свою очередь, Христос ассоциируется с солнцем, а Богородица с луной, это сочетание оказывается очень устойчивым.

Сочетание креста и полумесяца находит ближайшее соответствие в сочетании звезды [67] и полумесяца, широко распространенном на Востоке: это последнее сочетание, бывшее некогда государственной эмблемой сасанидского Ирана [68], стало затем символом ислама. Необходимо отметить, что эта символика встречается и на Западе, причем в ряде случаев обе интересующие нас композиции — крест с полумесяцем и звезда с полумесяцем — обнаруживают разительный параллелизм (см. ниже, § **3**, с. 248, 250–251 наст. изд.) [69]. Можно предположить, что

то, что обычно понимается как изображение звезды, — по своему происхождению представляет собой солярный символ, т. е. обе композиции совпадают по своей исходной семантике [70].

По всей вероятности, на Востоке наряду с сочетанием звезды и полумесяца в свое время возможно было и сочетание креста и полумесяца, и его исчезновение объясняется тем, что крест стал ассоциироваться с христианством; точно так же на Западе сочетание звезды и полумесяца стало ассоциироваться с мусульманством. Показателен в этом плане следующий эпизод. Во время Крымской войны (1853–1856) в турецкой армии был казачий отряд (старообрядцев — казаков-некрасовцев), успешно сражавшийся с русскими войсками. Султан Абдул-Меджид вручил казакам знамя с изображением креста и полумесяца — как символ, объединяющий мусульман и православных [71]. Как видим, в сочетании с полумесяцем крест и звезда могут естественным образом отождествляться.

§ 2.1. *Солнце и крест*

Ассоциация креста и солнца отразилась в видении Константина Великого, явившемся ему, согласно его жизнеописанию, перед битвой на Мульвиевом мосту (312 г.) [72]. Евсевий Памфил («Жизнь Константина», кн. I, гл. 28), приводя слова самого Константина, сообщает, что тот увидел лежащее над солнцем (ὑπερκείμενον τοῦ ἡλίου) знамение креста [73]; аналогично и в анонимном византийском житии Константина [74]. Слова «сим побеждай» (τούτῳ νίκα), которые, согласно Евсевию, сопутствовали видению креста (анонимное житие указывает, что слова ἐν τούτῳ νίκα были написаны «латинскими буквами»: γράμμασι Ῥωμαϊκοῖς [75]), отвечают пониманию солнца как «непобедимого» божества (Deus Sol Invictus) [76]. Надо полагать, что Константин соединил таким образом поклонение солнцу с поклонением кресту [77]. По мнению ряда иссле-

дователей, Константин отождествлял себя с солнцем, подобно своим предшественникам, языческим императорам [78]; во всяком случае почитание Христа, бесспорно, сочеталось у него с культом солнца. Другие исследователи видят здесь более или менее сознательный процесс приспособления языческих образов к христианскому содержанию [79].

Объединение солнца и победы в видении Константина отвечает, вообще говоря, не только культу Непобедимого Солнца (Sol Invictus) — государственному культу Римской империи со времени императора Аврелиана [80], — но и восприятию Солнца и Победы как божественных спутников-покровителей (comites) императора [81], ср. посвящения как «Непобедимому Солнцу» («Soli invicto»), так и «Неизменной благодатной победе вождя» («Victoriae laetae principis perpetuae»), обычные на монетах Константина [82]. Отношения между языческим императором и его божественным покровителем (comes) определяют в дальнейшем отношения между христианским монархом и Богом [83]. Особенно знаменательно при этом уподобление монарха солнцу (***Иллюстрация XIV***), которое становится устойчивой традицией: ассоциация языческого императора с солнцем [84] отражается в уподоблении солнцу христианского императора или короля [85].

Характерным образом посвящения Непобедимому Солнцу и Победе на монетах Константина могут сочетаться с изображением креста, что соответствует восприятию креста как солярного символа. В свою очередь, в христианской традиции это определяет сочетание креста с надписью νίκα [86].

Так, на монетах, чеканенных в 314–317 гг., изображен греческий крест с легендой «Soli invicto comiti» [87]; такие же монеты чеканятся затем и в 324–326 гг. [88] Ср., вместе с тем, монеты 317 г. с буквами CRP, т. е. «Crux perpetua», изображением креста и легендой «Victoriae laetae principis perpetuae» [89]; эпитет *perpetuus* объединяет Солнце и Победу, подобно тому как объединяет их и эпитет *invic-*

tus. Между тем на монете 320–324 гг. та же легенда сочетается с монограммой Христа [90].

На монетах 317–320 гг. мы встречаем изображения жертвенника с кругом, звездой или же с крестом; все они, по-видимому, символизируют солнце [91]. При этом крест может быть изображен вписанным (заключенным) в круг, и таким образом объединяются оба солярных символа. Сочетание креста и круга, как мы увидим, хорошо известно в христианской традиции.

В одном случае на монете (324 г.) изображен полумесяц, над которым находится небольшой по своим размерам так называемый положенный, или андреевский крест (crux decussata), а над ним, в свою очередь, — какая-то точка [92]. В другом случае (на монете 324–326 гг.) над полумесяцем изображены три таких креста (расположенных горизонтально, в одном ряду) [93]. Между тем на монетах 315–316 гг. полумесяц сочетается со звездой, представляющей собой, можно думать, солярный символ [94]; наконец, на монетах 324–326 гг. мы находим над полумесяцем монограмму Христа [95].

Ассоциация креста и солнца отчетливо представлена в апсиде базилики св. Аполлинария в Гавани (Sant' Apollinare in Classe) под Равенной, где изображен крест на фоне звездного неба (***Иллюстрация XV***); ср. такое же изображение и в апсиде капеллы архиепископа в Равенне; между тем в равеннской церкви св. Виталия на фоне звездного неба изображен Агнец [96] (все эти изображения относятся к VI в.). Сочетание креста и солнца, характерное вообще для христианского искусства [97], очевидным образом восходит к представлению креста как солярного символа.

То же сочетание может быть усмотрено и в традиционных кельтских крестах, где крест вписан в круг, т. е. предстает на фоне солнца (***Иллюстрация XVI***). Такого рода кресты встречаются не только у кельтов; в свое время они известны были и на Руси [98]. Согласно Павлину Ноланскому († 431), круг около креста обозначает небесную сферу [99]. Отметим, наконец, что купольные крес-

ты на русских храмах нередко объединены с солнечными лучами, расходящимися от средокрестия (***Иллюстрация XVII***).

Исходная связь обоих интересующих нас символов — креста и солнца — находит отражение и в богослужебном действе. Характерным образом, например, хождение посолонь, на котором настаивали в свое время как противники митрополита Геронтия, так и противники патриарха Никона (см. выше, ***Глава II***, § **1**, с. 117–124 наст. изд.), может пониматься как изображение креста. Так, Симеон Денисов, говоря в «Винограде российском» (1730-е гг.) о хождении посолонь, описывает его именно как к р е с т о о б р а з н о е движение [100].

Вместе с тем интересующая нас ассоциация может быть прослежена и в других случаях.

Так, старобрядцы-беспоповцы расходятся в своей практике каждения; они кадят с помощью кацеи, которую держат за рукоятку, а не кадила, висящего на цепочках [101]. Одни старообрядцы кадят крестом (т. е. крестообразно, изображая крест), другие же — «обносом», т. е. обводят кацеей посолонь [102]. Существует специальная полемика по этому поводу, однако для нас важно то обстоятельство, что оба действия оказываются функционально равнозначными — солнце и крест предстают как эквивалентные символы [103].

Но и в обычной — не старообрядческой — православной службе мы можем наблюдать ту же самую эквивалентность. Так, в определенный момент литургического действа (перед пением Трисвятого) священник, стоя в царских дверях — там, куда входит Царь Славы, т. е. Христос, — благословляет молящихся знаком креста (осеняет их крестом); затем его сменяет диакон, который, держа в руке орарь, обводит им посолонь. И в этом случае, опять-таки, крест и солнце предстают как соотнесенные явления.

Ассоциация креста и солнца в свое время, как кажется, могла отражаться и в крестном знамении: сущест-

вовала, по-видимому, традиция осенения крестным знамением, когда крест изображался в виде круга или полукруга. Свидетельство об этом (хотя бы и косвенное), по-видимому, находим у Дамаскина Студита, митрополита навпактского († 1577), сочинение которого нам уже приходилось цитировать выше (см. ***Глава I***, § **4**, с. 44–45 наст. изд.); славянский перевод этого сочинения (принадлежащий Арсению Греку) был опубликован в «Скрижали» 1656 г. [104] Здесь читаем: «Суть нѣцыи, иже овогда на челѣ своем, овогда на рамѣ своемъ, овогда на чревѣ своем полагаютъ руку свою, и творятъ крестъ свой безумно. Егда полагаеши руку твою первѣе на челѣ, таже на десномъ рамѣ, или на лѣвомъ, и тогда положиши ю на чревѣ, кіи крестъ сотворилъ еси тогда, понеже той нѣсть крестъ, но наипаче поруганіе есть» [105]. Равным образом в статье «О еже коими персты десныя руки изображати крест», опубликованной в той же «Скрижали» 1656 г., после описания того, как надлежит креститься, анонимный автор говорит (пересказывая, очевидно, Дамаскина Студита): «Суть же нѣцыи сопротивная сему творящіи, иже не по предъуставленному намъ изображенію крестъ употребляютъ, но ови от нихъ первое на челѣ своемъ, второе на рамѣ своемъ на десномъ или на лѣвомъ, таже послѣди на чрѣве своемъ руку свою полагаютъ, и творятъ крестъ свой безумно... Рцы ми, противниче, егда полагаеши руку твою первѣе на челѣ, таже на десномъ рамѣ или на лѣвомъ и послѣди же сего на чрѣве, кіи крестъ твориши тогда, не поруганіе ли симъ твориши, неже крест', понеже како исповѣси по сошествіи Бога слова на землю вознесеніе его на небеси, не творя его прежде снитія на землю» [106]. В этом контексте может быть понято, возможно, «Соборное наставление» («Admonitio Synodalis»), приписываемое иногда папе Льву IV (847–855), где говорится о том, что крест нельзя изображать в виде круга: «Чашу и хлеб знаменуйте правильным крестом, т. е. не кругообразно и с переменою перстов, как очень многие делают, но вытянув

два пальца и большой заключивши внутрь, чрез что означается Троица; правильно старайтесь изображать знамение креста, ибо иначе ничего не можете благословлять» [107]; или в другой редакции: «Во время богослужения чашу и хлеб осеняйте не кругом и не движением [букв.: помахиванием] пальцев, как делают некоторые, но изображая крест соединенными и простертыми [выпрямленными] пальцами; и так благословляйте» [108]. Это наставление ближайшим образом напоминает полемику старообрядцев о крестообразном и круговом каждении, о которой мы говорили выше.

§ 2.2. *Христос и солнце*

Итак, Христос ассоциируется с солнцем, и, соответственно, крест оказывается символом как Христа, так и солнца. Именно таким образом можно понимать изображение креста на куполе христианского храма; между тем полумесяц, как лунарный знак, обозначает здесь Богородицу. Совершенно так же может трактоваться, между прочим, и изображение петуха на куполе храма в западной христианской традиции (католической и протестантской) [109]: в самом деле, петух — это тоже типичный солярный символ [110]. Таким образом, как крест, так и петух на куполе христианского храма изображает солнце и через него Христа, т. е. Солнце Правды: это разные реализации одной идеи.

Об ассоциации Христа с солнцем нам уже приходилось упоминать выше; мы говорили, в частности, о наименовании Христа «солнцем» («Солнцем Правды», «Солнцем незаходящим» и т. п.) (см. ***Глава II***, § **1**, **7**, с. 119, 155–156 наст. изд.) [111]. Равным образом Христос может именоваться «светом» (Ин. I, 5–9, VIII, 12, IX, 5, XII, 36; I Ин. I, 5; ср.: Ис. LX, 19–20) [112]. Здесь уместно добавить, что эта ассоциация находит отражение в церковном искусстве.

Так, на древнейшей из дошедших до нас христианских мозаик (ок. 240 г.), которая находится в ватикан-

ском некрополе под престолом св. Петра (так называемом «мавзолее Юлиев» или «мавзолее *M*»), Христос изображен в виде солнца, возносящегося на небо на квадриге, с нимбом за головой, от которого расходятся семь лучей Т-образной формы (***Иллюстрация XVIII***) [113]. Достаточно показательна также деисусная композиция начала IX в. в римской церкви св. Праседы (в капелле св. Зенона), где на месте Христа мы видим окно, откуда проникает солнечный свет; таким образом свет как таковой оказывается символическим изображением Христа (***Иллюстрация XIX***) [114]. В этом же плане, как кажется, могут быть интерпретированы и окна в форме солярных розеток (англ. rose-windows) в западных средневековых храмах [115]. Подобно тому, как Христос может изображаться в виде креста, он может быть представлен и в виде солнца. Такого рода символика особенно отчетливо представлена в форме католической дароносицы (лат. ostensorium, англ. monstrance, нем. Monstranz), служащей для адорации св. Даров: она являет собой золотой или серебряный диск с расходящимися лучами, в центре которого находится гостия, т. е. тело Христово; характерным образом она и может называться «солнцем» [116].

Ассоциация Христа с солнцем находит отражение и в богослужебной практике. Она отчетливо проявляется в обращении на восток при молитве, которое прослеживается с начала христианской традиции [117]. Все это отвечает наименованию Христа «Востоком» (греч. Ἀνατολή, лат. Oriens), представляющему собой результат христианской экзегезы библейского ветхозаветного текста [118], см., например, у Тертуллиана (ок. 160 — ок. 225): «Образ Духа Святого любит Восток, образ Христа» (Adversus Valentinianios, 3) [119]; или у Оригена (ок. 185 — ок. 254): «С востока приходит к тебе милость; ибо оттуда явился муж, имя которому Восток [Зах. VI, 12], который стал посредником между Богом и людьми [I Тим. II, 5]. И потому призываешься ты к тому, чтобы всегда [благоговейно] взирать на восток, откуда восходит для тебя Солнце Правды

[Мал. IV, 2] и откуда всегда является тебе свет» (In Leviticum homilia, IX, 10) [120]; «Кто принимает имя Христа [т. е. становится христианином], называется сыном Востока» (In librum Judicum homilia, VIII, 1) [121]; «Когда Иуда, приняв кусок, вышел [от Христа], для него, который вышел, настала ночь [см. Ин. XIII, 30], ибо муж, имя которого Восток, не был с ним: уходя, он покидал Солнце Правды» (Commentarium in Evangelium Ioannis, гл. XXXII, § 316) [122]; и т. п. Именно к этому образу восходит, по-видимому, крылатое выражение «Ex Oriente lux»; происхождение этого выражения, насколько мы знаем, неизвестно, но можно предположить, что оно восходит к литургической формуле, выражая такой же смысл, какой имеет в православном богослужении (на литургии преждеосвященных Даров) возглас «Свет Христов просвещает всех», ср. латинский гимн: «O Oriens ex alto, / nos illumina...» («О Восток свыше, просвети нас...») [123], а также антифон, исполняемый в преддверии Рождества Христова: «O Oriens, splendor lucis aeternae et sol iustitiae...» («О Восток, великолепие света вечного и Солнце Правды...») [124]. Отметим еще, что слово *Adventus* как обозначение Рождественского поста может иметь такие же ассоциации, ср. *adventus lucis* как обозначение рассвета [125].

Те же Тертуллиан (Ad Nationes, кн. I, гл. 13; Apologeticum, XVI, 9–10) [126] и Ориген (De oratione, 32) [127] упоминают о традиции моления на Восток, причем Тертуллиан сообщает, что на этом основании язычники могут считать, что христианский Бог — это солнце. Тертуллиан пишет об этом дважды в сходных выражениях [128], и замечательно, что в одном случае он считает нужным добавить, что мнение это недалеко от истины [129]. Между тем Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215), говоря о том, что молитва совершается с лицом, обращенным к востоку, навстречу восходящему солнцу, отмечает: «По этой причине древнейшие храмы обращены были входом к западу, чтобы люди, стоя напротив изображений, привыкали обращаться лицом к востоку» («Строматы»,

кн. VII, гл. 7, § 43) [130]. Об обращении к востоку при молитве говорят затем и другие отцы церкви, в частности, Иоанн Дамаскин («Точное изложение православной веры», кн. IV, гл. 12)[131]. В древнерусских хронографах встречается специальная статья, озаглавленная: «Указ чесо ради покланяемся на восток» [132].

Традиция моления на восток находит отражение в ориентации христианского храма. Как известно, алтарная апсида в христианских церквах, как правило, находится на востоке, и это специально регламентируется в так называемых «Апостольских постановлениях» (кн. II, гл. 57) второй половины IV в. [133] Отметим, что при этом может сохраняться непосредственная связь с восходом солнца: при закладке храма обычно оказывается актуальной не столько ориентация по странам света, сколько ориентация именно на восход солнца, которое, как известно, по мере удаления от экватора не совпадает с востоком (иначе говоря, ось церкви направлена на ту точку горизонта, где в день закладки был видимый восход солнца) [134].

Исключение представляют древнейшие западные церкви — главным образом римские и североафриканские, — ориентированные, напротив, на запад (т. е. имеющие апсиду на западе и вход на востоке) [135]. Такая ориентация представлена, в частности, в римских базиликах св. Иоанна в Латеране и св. Петра в Ватикане (современный собор св. Петра, строившийся в 1506–1614 гг., сохраняет ориентацию древней базилики св. Петра, созданной при императоре Константине). Следует подчеркнуть, что и в этих храмах отражается традиция моления на восток: епископская кафедра находилась в них в апсиде за престолом, и епископ, таким образом, оказывался обращенным именно к востоку. Такого рода храмы превалируют на Западе до середины V в., тогда как на Востоке, напротив, обычным является расположение апсиды в восточной части храма, а фасада — в западной части [136]. Церкви, ориентированные на запад, существовали и на Востоке, но, по-видимому, достаточно редко [137].

В середине V в. папа Лев I (Великий) с осуждением отмечал, что римляне, входящие в базилику св. Петра, поворачивались на восток для приветствия восходящего солнца, оказываясь таким образом спиной к престолу. Говоря о том, что язычники поклоняются солнцу, папа указывает, что так же поступают и некоторые христиане, которые «воображают, что ведут себя благочестивым образом, когда, прежде чем войти в базилику св. апостола Петра, посвященную единому Богу живому и истинному, поднявшись на ступеньки, ведущие на верхнюю площадку [в атриум], поворачиваются всем телом, обращаясь к восходящему солнцу, и, согнув шею, кланяются, дабы почтить сияющее светило» (Sermo XXVII: In Nativitate Domini, VII, § 4) [138]. Увещание папы, по-видимому, не достигло своей цели, и люди продолжали при входе в базилику оборачиваться к дверям храма; поэтому в 1300 г. Джотто было поручено изготовить на восточной стене базилики мозаику с изображением Христа, св. Петра и других апостолов, с тем чтобы именно к ним была обращена молитва верующих [139]. Как видим, традиция поклонения солнцу оказывается необычайно устойчивой: она сохранялась без малого тысячу лет [140].

Остается добавить, что культ солнца может определять как обращение на восток при молитве, так и непосредственное обращение к солнцу, в какой бы стороне оно ни находилось. В одном случае значимой оказывается ориентация по странам света безотносительно ко времени молитвы (при этом восток мыслится как место, откуда является солнце и, соответственно, Христос), в другом случае — положение солнца именно во время молитвы. В первом случае понятия востока и запада получают абсолютное (аксиологическое) значение, подобно тому как абсолютное значение могут иметь понятия правого и левого (см. выше, ***Глава I***, § **1**, с. 17–23 наст. изд.). Так, согласно Кириллу Иерусалимскому (ок. 315–387) («Слова тайноводственные», I, § 4, 9), перед крещением необходимо повернуться на запад, с тем чтобы отречься от Са-

таны, совершенно расторгнув всякий с ним договор и древние заветы с адом, после чего становится возможным обращение к Христу и воссоединение с востоком, где Бог насадил рай [Быт. II, 8]: запад предстает, таким образом, как область Сатаны, восток — как область Христа [141]; этот обряд по сей день принят в православном последовании крещения, ср.: «... обращаетъ его [оглашаемого] священникъ на западъ, горѣ руцѣ имуща, и глаголетъ: „Отрицаеши ли ся сатаны...?“». Оглашаемый отрицается от сатаны, после чего «обращаетъ его священникъ къ востоку, долѣ руцѣ имуща, и глаголетъ ему...: „Сочетаваеши ли ся Христу?“» [142]. Палладий в «Лавсаике» (гл. XLVIII) рассказывает о каппадокийском аскете (Элпидии), который никогда не поворачивался на Запад и не смотрел на солнце после шестого часа, когда оно начинало клониться к закату («Лавсаик» был написан ок. 419 г.) [143]. Из Жития Константина-Кирилла Философа (гл. XI) мы узнаем, что хазары, убежденные христианской проповедью, под страхом смерти запрещают кланяться на запад (Житие Константина было составлено между 869 и 880 г.) [144]. Равным образом Иосиф Волоцкий в «Просветителе» начала XVI в. (слово 7-е), обсуждая обычай обращаться к востоку при молитве, упоминает о том, что некоторые не поклоняются иконам и церквам, находящимся на западе [145]. Характерен в этом смысле образ действия новгородского архиепископа Геннадия (Гонзова) по отношению к еретикам в 1490 г.: как свидетельствует тот же Иосиф Волоцкий, Геннадий распорядился посадить их на лошадей задом наперед, «яко да зрятъ на западъ, въ уготованный имъ огнь» [146]; запад выступает здесь как абсолютное, а не относительное понятие и, тем самым, принципиально не зависит от расположения лошади, на которой сидит еретик. Вообще обращение на восток аналогично обращению к небу [147], и тем самым противопоставление востока и запада соответствует противопоставлению неба и преисподней.

Вместе с тем ориентация при молитве может определяться именно положением солнца, подобно тому как

положение солнца определяет и время молитвы [148]. Так, в Поучении Владимира Мономаха (начала XII в.) говорится, что увидев восходящее солнце, надлежит прославить Бога: «... солнцю въсходящю, и узревше солнце, и прославити Бога с радостью», и это в общем соответствует поведению римлян, входивших в базилику св. Петра [149]. У русских в ряде мест принято молиться как на восходящее, так и на заходящее солнце — по сообщению этнографа, «при виде восходящего, а также заходящего солнышка... некоторые из крестьян благоговейно снимают шапки и истово крестятся „на солнышко“» [150]. Церковь не без основания могла усматривать здесь проявление языческих представлений [151] и боролась с этим обычаем; между тем моление на восток не только не вызывало возражений, но было фактически санкционировано церковью [152]. В свое время Евсевий Александрийский (ок. 500 г.) писал: «Горе тем, кто поклоняется солнцу, луне и звездам. Я знаю многих, кто поклоняются солнцу и молятся ему. Когда солнце восходит, они молятся со словами „Помилуй нас“, и так поступают не только солнцепоклонники и еретики — также и христиане, отступая от веры, смешиваются с еретиками» [153]. Равным образом в древнерусском «Поучении отца духовного к детям духовным» осуждается тот, «кто... кланяется солнцу или лунѣ или звездамъ или иному чему, то есть поганои законъ» [154]. Наконец, и в уже упоминавшемся выше «Сказании о порядке освящения храмов» (1481 г.) мы встречаем протест против тех, кто отождествляет Христа с солнцем и молится солнцу, луне и звездам; здесь же осуждаются и те, кто придает особое значение движению посолонь: «И во многих проклятиих се написано: „Проклинаю иже Христа глаголющих быти солнца и молящихся солнцу, и луне, и звездам и всяко тем яко богом внимающих и светлейшая боги нарицающих и иже не к востоку точию истинному Богу молящихся, но солнечному двизанию внимающих“» [155].

Во второй половине XVII в. диакон Федор Иванов свидетельствует о том, что многие поселяне, а также по-

пы и диаконы, «живучи по селам своим, покланяются солнцу, где с ними не лучится образа, иконы Христовы и креста его» (Челобитная царю Алексею Михайловичу, 1666 г.) [156]; итак, солнце явно соотносится как с иконой Христа, так и с крестом, т. е. символическим изображением Христа. До нас дошло дело о старообрядце Василии Желтовском (1680-е гг.), который не ходил в никонианскую (новообрядческую) церковь, говоря: «Бог наш на небеси, а на земле Бога нет», и «крестился, смотря на солнце» [157]. Естественно, что у старообрядцев, лишенных возможности ходить в церковь, соответствующие представления — идущие из глубокой древности — оказываются особенно актуальными. В каких-то случаях поведение такого рода могло поддерживаться каноническими текстами. Так, например, юродивый Иван Большой Колпак, живший при царе Федоре Ивановиче, любил подолгу смотреть на солнце, размышляя о «Праведном Солнце», т. е. о Христе как о Солнце Правды: «стояти и зрѣти ввыспрь на видимое сіе солнце непреклонно, никако же сѣмо и овамо созрѣти съ него очима своима, но прилѣжно противу самого луча зря, и тако выну творя даже до Божественныя литургіи..., мысля въ умѣ своемъ, како бы ему къ самому Праведному Солнцу взыти и лице его зрѣти» [158].

Контаминация христианских и языческих представлений о солнце восходит к глубокой древности. Если христиане в свое время ассоциировали Рождество Христово с рождением «нового солнца» — об этом свидетельствуют Максим Туринский (нач. V в.) и Лев Великий († 461) [159], — то язычники могли именовать солнце «праведным» (справедливым), что отвечает восприятию Христа как «Солнца Правды» («Солнца праведного») [160]. Не обязательно усматривать здесь взаимное влияние: общие способы выражения могут, вообще говоря, независимо определяться сходными представлениями.

§ 3. *Крест и полумесяц вне русской традиции*

Говоря о сочетании креста и полумесяца, до сих пор мы приводили лишь русские примеры. Вместе с тем, сочетание креста и полумесяца можно встретить — пусть не столь часто — и в византийском искусстве. Оно встречается здесь как на изображениях храмов, так и в качестве отдельной композиции. Так, в целом ряде случаев мы находим изображение храма с крестом и полумесяцем на куполе в миниатюрах Менология Василия II Болгаробойцы начала XI в. из Ватиканской библиотеки [161]; надо полагать, что иллюстраторы Менология — а это были, видимо, придворные художники [162] — исходили из типичной формы византийского храма [163]. Такое же изображение неоднократно представлено и в лицевой хронике Скилицы (так называемой «Skylitzes Matritensis») XII в. из Мадридской национальной библиотеки [164]. Его можно увидеть также на миниатюрах Евангелия XI в. из Парижской национальной библиотеки [165], Апостола 1072 г. из библиотеки Московского университета [166], гомилий Григория Богослова из афонского монастыря св. Пантелеймона [167] и в ряде других случаев [168]. Соответствующее изображение византийского или болгарского храма представлено и в болгарском иллюминированном списке летописи Константина Манассии из Ватиканской библиотеки (XIV в.) [169]. Разумеется, и условные изображения храмов с крестом и полумесяцем на миниатюрах древнейших русских рукописей, о которых мы упоминали выше (см. § **1**, с. 226 наст. изд.), вообще говоря, могут восходить к византийским образцам.

Интересующая нас композиция встречается в Византии или близких к ней областях и безотносительно к храмовому декору. Она представлена, в частности, на каменном рельефе стены синайского монастыря св. Екатерины (VI в.; ***Иллюстрация XX***) [170]; на каменном троне, известном под названием «трона св. Марка» (sedia di San Marco), из венецианского собора св. Марка (VI в.), привезенном в Венецию вместе с мощами св. Марка в 828 г. [171]; на рельефе каменного саркофага епископа Феодора (688 г.) из базилики св. Аполлинария в Гавани (Sant'Apollinare in Classe) под Равенной (***Иллюстрация XXI***) [172]; известны барельефы эпохи Палеологов с композицией такого рода [173]. Изображение креста и полумесяца находится на щите св. Георгия в фреске кипрской церкви св. Георгия (конца XII — начала XIII в.) [174]; в других случаях на сходных по иконографии греческих фресках на щите св. Георгия мы имеем изображение звезды и полумесяца [175], ближайшим образом, как мы уже упоминали, соответствующее сочетанию полумесяца с крестом (см. выше, § **2**, с. 233–234 наст. изд.). Крест с полумесяцем изображен, далее, на судовом знамени в мозаике собора св. Марка в Венеции (XII–XIII вв.); полумесяц в данном случае представлен в вертикальной позиции и находится не под крестом, а слева (для зрителя) от него [176]. Византийским влиянием может объясняться и изображение креста с полумесяцем на бронзовых дверях бенедиктинского аббатства св. Климента в Казаурии (San Clemente a Casauria) провинции Пескара; здесь же встречаем и симметричное изображение звезды с полумесяцем (аббатство было основано в 872 г., двери были изготовлены ок. 1190 г.; ***Иллюстрация XXII***) [177].

Наконец, изображение креста и полумесяца мы находим — в целом ряде случаев — на византийских монетах (***Иллюстрация XXIII***) [178]; равным образом на византийских монетах часто представлено и изображение звезды и полумесяца [179]. Крест с полумесяцем иногда представлен на короне императора, как, например, на монете Ирак-

лия (610–641) [180], иногда на его скипетре, как, например, на монете Андроника II Палеолога (1282–1328) [181], и, наконец, — в целом ряде случаев — в качестве отдельной композиции [182]. Крест с полумесяцем значится и на монете крестоносцев, относящейся, как полагают, ко времени создания Иерусалимского королевства [183].

Характерно, что Максим Грек, рассматривая кресты такого рода в уже упоминавшемся «Сказании о том, что под крестом на церкви окружен аки месяц млад», отнюдь не трактует их как местное русское явление и не сомневается в их греческом происхождении, полагая, что под крестом находится греческая буква *υ* (ипсилон) [184].

Мы можем предположить, следовательно, что купольные кресты с полумесяцем пришли на Русь из Византии. Следует добавить, что соответствующее сочетание обнаруживается уже в раннехристианской символике: оно может быть представлено в изображениях креста на римских катакомбах, а также на амулетах христианского происхождения [185]. Вместе с тем, поскольку солярно-лунарная символика имеет вообще универсальное распространение, постольку как в Византии, так и на Руси — независимым образом — могло реализовываться двойное прочтение соответствующей композиции: и как собственно христианских, и как солярно-лунарных символов.

Что касается западной христианской традиции, то интересующая нас композиция для нее, по-видимому, не характерна. Вместе с тем здесь — так же как и в Византии — достаточно широко представлены формы процветшего, а также якорного креста. Сходство между этими формами и формой креста с полумесяцем не вызывает сомнения, и естественно предположить, что они имеют общее происхождение. Ряд исследователей полагает, что крест с полумесяцем восходит к формам процветшего или же якорного креста [186]. Думается, однако, что дело обстояло прямо противоположным образом: именно крест с полумесяцем — или, если угодно, с серповидной формой, соответствующей изображению полумесяца, — пред-

ставляет собой, по-видимому, относительно более древнюю форму, тогда как другие, орнаментированные формы креста оказываются результатом ее последующего развития.

В самом деле, крест с полумесяцем можно видеть уже на античных культовых изображениях. Достаточно показательны, например, сходные между собой изображения Диоскуров из Тегеи (Аркадия), эллинистической эпохи: на одном из них наверху (там, где изображено небо) мы находим крест с полумесяцем, тогда как на другом над полумесяцем изображен круг (***Иллюстрация XXIV***) [187]; кресты с полумесяцем изображены на колпаках Диоскуров на таблетке Сабазия (фригийского небесного бога) из музея в Копенгагене (***Иллюстрация XXVI***) [188]. Отметим также монету Антонина Пия (138–161 гг.), где на головах каждого из Диоскуров изображен крест, тогда как полумесяц помещен между их головами (***Иллюстрация XXVII***)[189]. В других случаях в сходной композиции на головах Диоскуров находится звезда или иногда круг [190], которые имеют, очевидно, то же значение, что и крест, а именно, значение солярного символа.

Особого внимания заслуживает крест с полумесяцем на голове какого-то животного на мраморной стеле III в. н. э. с предполагаемой символикой Аттиса (также фригийского бога) из музея Античной Остии (Ostia Antica) под Римом (***Иллюстрация XXVIII***) [191].

Интересующая нас композиция может сочетаться в древнем искусстве с изображением быка: крест оказывается на голове быка, помещаясь между его рогами, см., например, бронзовую фигурку из Музея изящных искусств в Дижоне (эпохи Римской империи; ***Иллюстрация XXIX***) [192] или рельеф капители в баптистерии Сионского храма в Болниси, Грузия (478–493 гг.; ***Иллюстрация XXX***) [193]; хотя последнее изображение является относительно поздним и происходит из христианской церкви, не возникает сомнений в его архаичности [194]. Это замечание относится и к изображению быка с крестом на

каменном троне в церкви пророка Илии в Сучаве, Румыния (1438 г.; ***Иллюстрация XXXI***). В других случаях между рогами быка помещается не месяц, а звезда [195] или круг [196], представляющие собой солярные символы.

Несомненно, рога быка изображают при этом месяц; характерно, что у разных народов месяц представляется как рогатое животное [197], ср. отсюда выражение *рога месяца* (греч. *κέρατα σελήνης* [198], лат. *cornua lunae* [199], фр. *les cornes de la lune*, итал. *i corni della luna*, англ. *the horns of a crescent*, нем. *die Hörner des Mondes*). Заметим в этой связи, что в античном искусстве изображение быка может сочетаться с изображением полумесяца, над рогами, форма которого повторяет форму рогов [200]; по-видимому, это олицетворение луны. Вместе с тем на иберийской монете из города Асидо (ныне Медина Сидония), II в. до н. э., над изображением быка представлен крест с полумесяцем (***Иллюстрация XXXII***) [201].

Символика креста, помещенного между рогами, обыгрывается в житии Евстафия Плакиды: во время охоты перед язычником (Плакидой) появляется олень с крестом между рогами, светящимся ярче солнца, и он обращается в христианскую веру [202]. Сходный образ встречается и в житии латинских святых (в частности, в житии св. Губерта) [203]. В основе этого сюжета лежит, надо думать, то обстоятельство, что крест представляет собой как христианский, так и языческий символ. Предание об олене, несущем на рогах крест, известно в болгарских народных верованиях [204]; одновременно мы встречаем здесь образ оленя с солнцем на лбу и месяцем на груди (ср. также образ оленя с золотыми рогами в славянском фольклоре) [205].

Характерна в этой связи бронзовая фигурка (гиря для весов) с изображением императора Константина, на щите которого фигурирует крест с монограммой Христа, а под ним — рога [206].

Есть все основания, таким образом, видеть в процветшем, как и в якорном, кресте результат христианизации

и орнаментации креста с полумесяцем [207]. Соответственно, можно полагать, что изображения процветшего, так же как и якорного, креста вытеснили на Западе крест с полумесяцем из религиозной символики. Иначе говоря: если считать, что фигура креста с полумесяцем, с одной стороны, и фигуры процветшего и якорного креста, с другой, имеют общее происхождение — что представляется в высшей степени вероятным, — то следует думать, что последние фигуры восходят к первой, а не наоборот.

Остается сказать, что после битвы при Лепанто (1571 г.) крест с полумесяцем вновь появляется на Западе, но в совершенно ином значении: он символизирует победу христианства над исламом [208]. Это значение распространяется и в России, где такого рода символика связывается, как мы видели, с освобождением от татаро-монгольского ига (см. выше, § **1**, с. 225 наст. изд.); соответствующее мнение, по-видимому, имеет западные корни.

§ 4. *Некоторые выводы*

Но почему же церковь сначала в Византии, а затем и на Руси использует столь двусмысленную символику — символику, в принципе допускающую двойное истолкование? Можно ли усматривать здесь своеобразное проявление двоеверия? Думается, что нет.

Необходимо напомнить, что целый ряд обрядов и символов христианской церкви обнаруживает несомненное языческое происхождение. Это обусловлено вполне сознательной практикой церкви, которая имеет очень древнюю традицию и которую можно было бы условно определить как своего рода «воцерковление язычества»: речь идет о традиции усвоения более ранних, дохристианских образов, переосмысления их, наполнения языческих форм новым — христианским — содержанием. Действительно, с распространением христианства — в самые разные исторические периоды — церковь определенно и целенаправленно приспосабливалась к язычеству, в частности, к языческим празднествам и в какой-то степени даже к языческим обрядам. Иначе говоря, она сознательно приспосабливалась к уже существующим формам, стремясь придать им новый смысл, переосмыслить их в новом семантическом ключе.

По словам современного историка церкви, «христианство восприняло и сделало своими многие „формы“ языческой религии... потому..., что весь замысел христианства в том и состоит, чтобы все „формы“ в этом мире не заменить новыми, а наполнить новым и истинным содержанием. Крещение водою, религиозная трапеза, помаза-

ние маслом — все эти основоположные религиозные акты Церковь не выдумала, не создала, все они уже имелись в религиозном обиходе человечества»[209]. И еще: «... в борьбе с язычеством, в... завоевании мира, Церковь не усумнилась обратить на служение христианству многие „естественные“ формы религии, бывшие обычными для язычества. Язычники праздновали 25 декабря рождение Непобедимого Солнца, христиане к этому дню приурочили празднование Рождества Христова, научившего людей „поклоняться Солнцу Правды, его познавать с высоты востока“ [ср. тропарь Рождеству Христову], у язычников 6 января был праздник „богоявление“: эта же дата стала датой и христианского Богоявления. Церковный культ „бессребреников“ имеет много общего с языческим культом Диоскуров, форма христианского „жития“ — с образцами языческих „восхвалений героев“, и, наконец, объяснение христианских таинств оглашенным — с „мистериальной“ терминологией языческих посвящений»[210].

Особое значение для нашей темы имеет соотнесение дня Рождества Христова с днем рождения Непобедимого Солнца (Dies natalis solis invicti)[211], которое фиксируется в римском Хронографе 354 г., восходящем к 336 г.; как тот, так и другой праздник датируется здесь 25 декабря (VIII днем до январских календ), причем день Рождества Христова отмечает начало церковного года, открывая литургический календарь[212]. Ранее Рождество Христово — по крайней мере на христианском Востоке — вспоминалось 6 января, в день Богоявления (τὰ ἐπιφάνια)[213], который, как иногда полагают, заменил языческий праздник богоявления, также посвященный рождению и прибавлению света (на Востоке христианский праздник Богоявления может называться τὰ φῶτα ‘светы’; множественное число этого названия соответствует множественному числу названия τὰ ἐπιφάνια)[214]. Следует подчеркнуть, что в отличие от праздника 25 декабря, установленного, по всей видимости, в Риме, день 6 января не был специальным праздником Рождества Христова: рождение Христа

отмечалось в этот день вместе с Богоявлением и Крещением (как это до сих пор имеет место в армянской церкви)[215]; в этот же день могло вспоминаться поклонение волхвов, связанное с рождением Христа (Мф. II, 1–12; ср.: Лк. II, 8–18), а также первое чудо Христа: претворение воды в вино в Кане Галилейской (Ин. II, 1–11)[216]. Дионисий бар Салиби, сирийский епископ XII в., о котором нам уже приходилось упоминать в этой книге, отмечает, что праздник Рождества Христова решено было перенести с 6 января на 25 декабря потому именно, что 25 декабря язычники праздновали появление солнца, причем в празднике этом принимали участие и христиане[217].

Отметим еще, что в свое время Рождество Христово могло датироваться 28 марта (V днем до апрельских календ), поскольку в этот день — в четвертый день творения — Бог создал солнце (Быт. I, 16)[218]; первым днем творения при этом оказывается 25 марта (VIII день до апрельских календ) — день весеннего равноденствия[219]. День 25 марта мог считаться также днем Страстей Господних[220] и, вместе с тем, днем воплощения (зачатия Христа Девой Марией), который отмечается в праздник Благовещения (сам праздник фиксируется относительно поздно: на Востоке в VI в., на Западе — в VII–VIII вв.)[221]. При таком понимании Рождество Христово должно было ожидаться через 9 месяцев после зачатия и приходилось опять-таки на 25 декабря[222].

Достойно внимания вообще, что оба основных христианских праздника — Рождество и Пасха — оказываются связанными с солярно-лунарной символикой: праздник Рождества связан с рождением солнца, между тем праздник Пасхи соотносится как с солнечным, так и с лунным циклом (весенним равноденствием и полнолунием). При этом календарному соотнесению рождения Христа с рождением солнца в какой-то мере могло способствовать, по-видимому, то, что Христос воскрес в первый день недели (Мф. XXVIII, 1; Мк. XVI, 2; Лк. XXIV, 1) —

в день, посвященный солнцу (что отразилось в самом названии воскресенья, ср. лат. *dies solis*, греч. ἡμέρα ἡλίου, англ. *Sunday*, нем. *Sonntag*)[223], и, вместе с тем, в тот день, в который был сотворен мир и свет был отделен от тьмы (Быт. I, 3–5). В середине II в. св. Иустин писал императору Антонину Пию (Первая апология, § 67): «В день солнца мы [христиане] собираемся вместе, потому что это есть первый день, в который Бог, изменивший мрак и вещество, сотворил мир [Быт. I, 3–5], и Иисус Христос, спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых»[224]. Подобно тому как христиан и язычников объединяло моление на восток, их объединяло и празднование дня солнца[225].

Если зимнее солнцестояние (VIII день до январских календ) было соотнесено в христианской церкви с Рождеством Христовым, то летнее солнцестояние (VIII день до июльских календ) соотнесено было с Рождеством Иоанна Предтечи (24 июня), что, согласно Августину, соответствует буквальному смыслу слов Предтечи: «Оному подобает расти, мне же малитися» (Ин. III, 30)[226].

Говоря о приспособлении христианских праздников к языческим, можно указать еще, что праздник Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 августа), как полагают, был установлен александрийской церковью в противовес празднествам александрийского Нового года; праздники Рождества Богородицы (8 сентября) и Зачатия Богородицы (12 января) были, по-видимому, установлены в Азии в противовес Олимпийским играм; праздник Преображения Господня (6 августа) — возможно, армяно-каппадокийского происхождения и установлен в Армении в противовес языческому Празднику роз; день архангела Михаила (8 ноября) — как предполагается, александрийского происхождения и заменил собой древнейший праздник Крещения Господня, установленный египетской церковью в противовес крокиям и торжествам в честь Усири[227]; праздник Успения Богоматери связывают с языческим праздником Деметры в Афинах[228]; и т. д. Таким об-

разом, церковь как бы давала христианское освящение народным празднествам; естественно, что при этом должны были сохраняться те или иные языческие обряды, которые получали, однако, новое содержание, переосмысляясь в плане христианских представлений.

Сходным образом христианские храмы ставились, как правило, на месте языческих капищ [229]; первоначально языческие храмы обычно предварительно подвергались разрушению, но с V в. начинается процесс превращения их в христианские церкви, причем в ряде случаев усматривается прямая связь между христианским и языческим посвящением храма [230]. И точно так же, наконец, христианские святые оказываются заместителями языческих богов, впитывая в себя, соответственно, те или иные черты языческого происхождения.

Практика «воцерковления язычества», восходящая, как мы видели, к первым векам христианства, сохранялась в византийской, а затем, последовательно, и в русской церкви. Эта практика идет из глубокой древности; вместе с тем, она может периодически возобновляться — циклически повторяться — по мере распространения христианского вероучения.

Соответственно, целый ряд обрядов, как общих, так и местных, — и вообще целый ряд моментов культового поведения — обнаруживает несомненное языческое происхождение. Сюда относятся, например, обычай носить нательный крест, заменивший языческие наузы, культовая роль яиц, а также восковых свечей и т. п. [231]; оно несомненно отразилось и в почитании сакральных изображений (что обусловило впоследствии выступления иконоборцев) [232]. Таким же образом объясняется, полагаем, и интересующая нас символическая композиция — сочетание креста и полумесяца, которое приобретает в христианском культе принципиально новое содержание.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ III

[1] Слово *полумесяц*, как известно, не вполне соответствует своей этимологии: под «полумесяцем», как правило, понимается серповидная форма — то, что называется «лунным серпом» (ср. нем. *Mondsichel*). Строго говоря, полумесяцем именуется часть луны, не превышающая ее половины. То обстоятельство, что полумесяц может быть меньше половины месяца, отвечает семантике слова *месяц*: «месяцем» обычно называется неполная луна (факт, который не зафиксирован в словарях русского языка); индоевр. *mēnes- ‘месяц’, возможно, связано с компаративом *men(i̯)os- ‘меньше, меньший’ (см.: Трубачев, 1980, с. 6), ср. у Платона: «„Месяц“ (μείς), вероятно, правильно был назван μείης от ‘уменьшаться’ (μειοῦσθαι)» («Кратил», 409c — Платон, I, с. 450). Таким образом, если месяц представляет собой часть луны, то полумесяц, в свою очередь, — это часть месяца.

[2] Максим Грек, III, с. 124–125. Это рассуждение встречается затем в древнерусских азбуковниках (см.: Карпов, 1877, с. 228–229).

[3] Ср. свидетельства о таком толковании: Снегирев, 1842–1845, с. XXXIV; Макарий Миролюбов, 1859, с. 147; Филимонов, 1866, с. 160–161; Голубцов, 1889, с. 267; Павлинов, 1894, с. 83; Покровский, 1901, с. 93; Мурьянов, 1977, с. 316. Есть основание думать, что такого рода интерпретация имеет западное происхождение (см. § **3**, с. 252 наст. изд.).

[4] См. его изображение: Brumfield, 1983, с. 103, табл. 137; Крест в России, 2004, с. 114, № 90; Голубинский, атлас, л. XXXVIII, № 4.

[5] См. об этом: Воронин, I, с. 396 сл., 475–477; К. Афанасьев, 1961, с. 158. Купольный крест Дмитриевского собора представляет собой позднейшую копию с оригинала, который хранится во Владимиро-Суздальском музее-заповеднике.

[6] Ср. кресты на древнейших новгородских храмах, например, на Софийском соборе (1045–1050 гг.), на церквах Рождества Богородицы в Антониевом монастыре (начала XII в.), Благовещения в Мячине (1179 г.), Спаса Нередицы (1199 г.), Рождества Богородицы в Перынском скиту (начала XIII в.), Николы на Липне (1292 г.), Спаса в Ковалеве (1345 г.), Успения на Волотовом поле

(1352 г.), Феодора Стратилата на Торговой стороне (1360–1361 гг.), Петра и Павла на Славне (1367 г.), а также кресты на церкви Бориса и Глеба в Кидекше (1152 г.), на Спасо-Преображенском соборе в Переславле-Залесском (1152–1157 гг.), на владимирских соборах Рождественского монастыря (1196 г.) и Княгинина монастыря (1200–1201 гг.). См. репродукции: Brumfield, 1983, с. 48, 54, 55, 56, 57, 86, 88, табл. 59, 66, 69, 70, 71, 111, 115; Gormin & Yarosh, 1984, с. 7–11, 47, 96, 104; Воронин, I, с. 69, 79, 379, 439, рис. 10, 17, 174, 209.

[7] ГИМ, Син. 605 (Горский и Невоструев, III/1, № 342, с. 1–4); см. репродукцию: Popova, 1975, табл. 30 (с. 59); Попова, 2003, ил. 199.

[8] Ярославский музей-заповедник, инв. № 15718, л. 2 об.; см. репродукцию: Popova, 1975, табл. 36 (с. 67); Popova, 1984, табл. 19; Попова, 2003, ил. 202; Вздорнов, 1980, № 10.

[9] ГИМ, Хлуд. 3, л. 21, 32, 52 об., 85, 98 об., 147, 159, 175, 183, 239 об., 241 (дважды на этой странице), 246, 275 об., 285 об. См. репродукции миниатюр на л. 52 об. и 239 об.: Popova, 1984, табл. 12. Относительно датировки Симоновской псалтыри см.: Турилов, 1998.

[10] ГБЛ, Моск. дух. акад., фунд. 100, л. 18, 125 об.; см. репродукцию: Вздорнов, 1980, № 18. На л. 125 об. изображен храм Зоровавеля, т. е. крест с полумесяцем представлен здесь на иудейском культовом сооружении.

[11] ЦГАДА, ф. 381 (Типогр.), № 53, л. 28 об.; см. репродукцию: Айналов, 1910, табл. 14, 28, 29, 31; Popova, 1984, табл. 24.

[12] ГБЛ, Тр.-Серг. 16, л. 1 об.; см. репродукцию: Вздорнов, 1980, № 106.

[13] ГРМ, Др. гр. 17, оборот ненумерованного листа между л. 1 и л. 2; см. репродукцию: Вздорнов, 1980, № 108; Варлаам, 1860, с. 13.

[14] ГПБ, Кир.-Бел. 19/1096, л. 1 об.; см. репродукцию: Вздорнов, 1980, № 110.

[15] ГБЛ, Тр.-Серг. 162; см. репродукцию: Попова, 2003, ил. 238.

[16] См. репродукцию: Антонова, 1957, табл. 1, ср. с. 388–389.

[17] См. репродукцию: Смирнова, 1976, с. 362 (№ 34).

[18] См. репродукцию: Антонова, 1957, табл. 5.

[19] Так, например, на миниатюрах Добрилова евангелия 1164 г. (ГБЛ, Румянц. 103, л. 1 об., 41, 100, 159; см. репродукции: Воро-

нин и Лазарев, 1953, с. 313, 315; Popova, 1975, с. 27, табл. 8) или сочинений Григория Двоеслова второй половины XIII в. (ГПБ, Погод. 70, л. 1 об.; см. репродукцию: Popova, 1975, с. 43, табл. 19 — с ошибочным наименованием рукописи; Popova, 1984, табл. 16; Попова, 2003, ил. 144 — с ошибочным указанием шифра); см. также аналогичное изображение креста на заставке Христофорова евангелия 1416–1417 гг. Кирилло-Белозерского монастыря (ГРМ, инв. № БК 3268, л. 3; см. репродукцию: Вздорнов, 1980, № 103).

[20] Процветший крест предстает как символ животворящего креста; о иконографии процветшего креста см., в частности: Н. Троицкий, 1912/2003; Talbot Rice, 1950; Füglister, 1964; Flemming, 1968; Flemming, 1969. О якоре как символе спасения говорит апостол Павел (Евр. VI, 19). Ср. раннехристианские изображения якорного креста или же якоря, ассоциирующегося с крестом: Sulzberger, 1925, с. 378–380 (рис. 5, 7, 14, ср. рис. 13, 15); см. там же и изображение процветшего креста: с. 378 (рис. 6).

[21] См. репродукции: Вагнер, 1980, с. 145–146 (рис. 100, 101); Спицын, 1903, с. 223 (рис. 365); Шляпкин, 1907, табл. V, № 79. О Перынском кресте см. специально: Пуцко, 1999.

[22] См. репродукцию: Пуцко, 2003, с. 102 (рис. 12), ср. с. 104.

[23] См. репродукции: Шляпкин, 1907, табл. V, № 79, табл. II, № 23, 24, 28 (ср. также близкую форму креста на табл. I, № 22).

[24] См. репродукции: Янин, I, табл. 72, № 327–330, табл. 73, № 341, 343; ср. сходную форму, которая может трактоваться как процветший или якорный крест: табл. 72, № 324–325, 331–333, 337–339).

[25] Новгородский музей-заповедник, инв. № 1354. См. репродукцию: Gormin & Yarosh, 1984 (табл. 136).

[26] ГИМ, Хлуд. 3, л. 211. При этом, как мы видели, сочетание креста с полумесяцем регулярно встречается здесь и при изображении храма (см. выше, с. 259 наст. изд., примеч. **9**).

[27] Ср. представительный каталог железных крестов, хранящихся в музее «Ашра» города Шауляй: Geležinų kulto..., 2002. Пользуемся случаем поблагодарить Д. Мачулиса, любезно приславшего нам фотографии крестов из этого каталога.

[28] См.: Целунова, 2000, с. 35–44.

[29] См.: Буга, 1912, с. 11–12. Лингвистические данные говорят о том, что это влияние имело место с конца XII в.

[30] См., например: Макарий Миролюбов, 1859, с. 148.

[31] См.: Филимонов, 1866, с. 159–161; ср. также: Павлинов, 1894, с. 83; сходным образом А. П. Голубцов возводит форму полумесяца к изображению змея-искусителя (см.: Голубцов, 1889, с. 267). По свидетельству Евсевия Памфила («Жизнь Константина», кн. III, гл. 3), во дворце императора Константина был изображен крест с драконом под ним (см.: PG, XX, стлб. 1057; Евсевий Памфил, 1998, с. 102). Одного этого указания, полагаем, не достаточно для объяснения интересующей нас композиции. Что касается афонских крестов XVI в., которые рассматривает Филимонов, то они представляют собой орнаментированную форму процветшего креста (см.: Н. Троицкий, 1912/2003, с. 28–33).

[32] Даркевич, 1960, с. 61; ср.: Гольмстен, 1914; Blankoff, 1982.

[33] Ср., в частности, заповедь, приписываемую митрополиту Георгию («Заповедь святых отец ко исповедающимся сыном и дщерем»): «Аще кто целует месяц, да будет проклят» (С. Смирнов, 1913, прилож., с. 126, № 126, ср. с. 139, № 8; Голубинский, I/2, с. 546, № 126). Е. Е. Голубинский считал, что *целует месяц* означает здесь «приветствует месяц, празднует новомесячию» (там же, примеч. 1); можно предположить, однако, что речь идет здесь о лунницах (см.: Даркевич, 1960, с. 61). Ср. античный обычай целовать статую или амулет, а также посылать святыне (сакральному изображению) воздушный поцелуй, см.: Kroll, 1931, стлб. 517–518; Sittl, 1890, с.180–183; Dölger, 1925, с. 11–17; Dölger, 1929–1960, II, с. 217–221. Вместе с тем Иов в Библии утверждает, что он не прельстился культом солнца и луны и не посылал поцелуй рукой небесным светилам (Иов XXXI, 26–27; ср. в этой связи: Втор. IV, 19, XVII, 3; IV Цар. XXIII, 11; Иез. VIII, 16; Прем. XVI, 28; см. также ниже, с. 278 наст. изд., примеч. **117**); о противопоставлении в Библии культа солнца и культа Яхве см., в частности: Moreton, 1982, с. 575–576).

[34] В свое время на Руси возможны были, по-видимому, и другие формы купольного креста, но о них мало что известно. Ср. изображение церкви с четырехконечным купольным крестом — так называемым «латинским крестом» (crux immissa) или «крыжом» — в «Типографском уставе» конца XI — начала XII в. (Гос. Третьяковская галерея, инв. № К-5349, л. 18; см. репродукцию: Вздорнов, 1972, с. 97), а также в Симоновской псалтыри XIV в. (ГИМ, Хлуд. 3, л. 267). Не исключено, что такая форма креста исчезла в связи с антилатинской полемикой. Так, в 1478–1479 гг. митрополит Геронтий распоряжается стесать «крыж лятский», который Аристотель Фиораванти вытесал в алтаре московского

Успенского собора за престолом над митрополичьим местом (ПСРЛ, VI, 1853, с. 221; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 286; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 335).

[35] Стоглав, 2000, с. 306–307; Стоглав, 1890, с. 174–175 (глава 41, вопрос 8). Как указывает Н. В. Покровский, до XVI в. вместо восьмиконечного креста на куполах церквей ставился крест шестиконечный (Покровский, 1916, с. 157); равным образом, по-видимому, принят был и крест с полумесяцем.

[36] Ср. изображение Успенского собора в альбоме Мейерберга (см. изд.: Мейерберг, 1903, табл. 19–20, № 9, рис. 55).

[37] См.: Снегирев, 1842–1845, с. 3.

[38] Снегирев (1842–1845, с. XXXIV) неверно прочел цитированное указание Стоглава, соотнеся его не с Успенским, а с Благовещенским собором Московского Кремля: поскольку Благовещенский собор украшен крестом с полумесяцем, он понял данное указание как предписание ставить впредь именно такие кресты. Вслед за Снегиревым то же говорит и Макарий Миролюбов (1859, с. 148); это очевидное недоразумение. Между тем Афанасий Холмогорский (1682, л. 123 об.) ссылается на это указание как на доказательство того, что ранее восьмиконечные кресты на церквах не ставились: «зри здѣ, что и на церквахъ святыхъ осмоконечныя кресты прежде не были, яко глаголетъ [Стоглав] нынѣ убо водруженъ».

[39] Ср. изображения церкви с крестом и полумесяцем в лицевых списках Жития Евфросинии Суздальской XVII в.: ГИМ, Щук. 416, л. 44; ГПБ, ф. 487, № 228, л. 38 об., 39 об., 40 об.; ГПБ, собр. ОЛДП F 233, л. 60 об., 61 об.; ГБЛ, ф. 733, № 16, л. 75. См. репродукции: Грибов, 1998, с. 103 (рис. 12), 112 (рис. 19), 114 (рис. 21), 116 (рис. 23), 115 (рис. 22), 117 (рис. 24), 114 (рис. 20).

[40] Ср. у Аввакума в беседе «Об образе креста Христова»: «Слыши и вонми, яже глаголю: да будетъ крестъ Христовъ тричастный на престолѣ, и на жертвѣ, еже есть на просвирѣ, и на главѣ церкви, и на иконахъ, и повсюду вмѣсто образная, еже есть в поклоненіе. Держимъ же и четвероконечный крестъ во церкви, по преданію святыхъ отецъ, но не вмѣсто образная, токмо на ризахъ, и стихаряхъ, и патрахиляхъ и пеленахъ. А иже его учинитъ на просвирахъ, или, написавъ на немъ образъ распятаго Христа и положивъ его на престолъ вмѣсто тричастнаго: таковый мерзокъ есть и непотребенъ во церкви, подобаетъ его изринути. Почто на владычнѣмъ мѣстѣ садится!» (РИБ, XXXIX, стлб. 261–262), ср. еще:

«Явно обманулъ діяволъ рускихъ людей, бѣдныхъ; явно идутъ в пагубу, Римскую блядь, возлюбивше крестъ четвероконечный и на немъ пишутъ распятіе Христово. Такъ и стало крыжъ полской, выблядокъ Римскаго костела» (стлб. 264). Аввакум называет четырехконечный крест «римским крыжом» (стлб. 260), «крыжом польским» (стлб. 264) и, вместе с тем, считает, что это ветхозаветный крест (стлб. 262–264). Непременной принадлежностью православного креста, который, в отличие от других крестов, является предметом поклонения, Аввакум считает наличие перекладины, изображающей титло Пилата, т. е. надпись, где Христос называется царем иудейским (стлб. 267–270); таким образом, четырехконечный крест может противопоставляться, вообще говоря, как восьмиконечному, так и шестиконечному кресту, но Аввакум имеет в виду прежде всего крест восьмиконечный, повсеместно принятый до реформ патриарха Никона. Ср. в компиляции XVII в. из сочинений протопопа Аввакума: «Римскую блудницу возлюбивше — четвероконечный и широкоперый крыж латынский паче истиннаго креста почитают, пишут и распятие без поднож[ь]я на нем» (Пам. старообр. письм., 2000, с. 303); в данном случае акцент делается именно на наличии на кресте перекладины, изображающей подножие.

Этот вопрос подробно обсуждается в «Поморских ответах» 1723 г. (Поморские ответы, 1884, с. 157–163, 224–227, 234–255; ответы 8–11, 58–59, 63–71). Восьмиконечный крест именуется здесь «трисоставным», «тричастным» или «четверочастным» (с. 234, ответ 63), ср.: «Трисоставный крестъ четыре части имѣетъ, три древа и четвертую титлу Пилатомъ положенную, откуда и четверочастный крестъ нарицается...» (с. 245; ответ 65); «И святіи апостоли, и святіи отцы, и вся древлеправославная церковь, на иконномъ изображеніи распятіе Христово на тріехъ древесѣхъ изображающи, въ четвертыхъ дску над' главою Христа написуютъ» (с. 158–159; ответ 50, статья 9). В отношении же четырехконечного, или «двучастного» креста здесь говорится: «понеже... подобій животворящаго креста двочастный крестъ не имѣетъ, убо и за самый образъ почитати двочастный крестъ опасаемся» (с. 242; ответ 65). Ср. Керженские ответы, 1906, с. 47–50 (ответ 4, статьи 5–7), 125–126 (ответ 4, статья 117, § 18–24). См. еще: Смирнов, 1909, с. 262–280.

[41] В то же время и старообрядцы могли отдавать себе отчет в древности креста с полумесяцем; так, Иерофей Андреев в 1706 г. заявлял: «Хотя и было древле на церквах сим образом [следует

изображение креста с полумесяцем] и то было неведением: дураков-те и тогда не мало было» (Субботин, VIII, с. 248; ср. с. 330–331). Во второй четверти XVIII в. керженский старец Феодосий Ворыпин, будучи спрошен о кресте четвероконечном с полумесяцем, отвечал: «О сем кресте не вем, что отвещати» (Смирнов, 1909, с. 265). Ср., вместе с тем, старообрядческую картину второй половины XIX в., демонстрирующую разницу между старым и новым обрядом: старообрядческая церковь изображена здесь с восьмиконечным купольным крестом, тогда как купол новообрядческой церкви украшен крестом с полумесяцем (Рус. лубок, 1992, с. 57, № 61).

[42] См., в частности, в этой связи: Mortillet, 1866; Bunsen, 1876, с. 3–19; Parsons, 1896; Hislop, 1862/1959, с. 197–205; Голубцов, 1889, с. 237–241; Déchelette, II/1, с. 135–136 (ил. 178, 179), 415 (ил. 166_3), 419 (ил. $168_{1,3}$), 453–464; Deonna, 1915, с. 39–49, 55–57, 96; Dölger, 1958–1967, II, с. 22–29 и табл. I–II; Нейхардт, 1975, с. 4–17.

[43] См.: Saintyves, 1917. Об изображениях креста в Китае см. специально: Gaillard, 1893.

Ср. описание священных ворот японского буддийского храма в путевых заметках Вс. Крестовского («В дальних водах и странах»): «Орнамент карнизов и рисунок боковых решетчатых стен этих ворот и их часовен представляют ряды ажурно вырезанных круглых медальонов, в середину коих вставлены равноконечные кресты совершенно такой же формы, какая нередко встречается на византийских мозаиках и памятниках первых веков христианства или, пожалуй, чтоб уяснить вам еще нагляднее, — какая дана была нашим ополченским крестам, сохранившимся и доселе на шапках стрелков Императорской фамилии. Здесь эти кресты, разумеется, не имеют того религиозного значения, как у христиан, но замечательно, что на многих индусских памятниках, сохранившихся от времен глубочайшей древности, как передавали мне самовидцы, встречается такой же орнамент; без сомнения, он занесен в Японию из Индии через Китай вместе с буддизмом» (Крестовский, VI, с. 424).

[44] Ἐν δὲ τῷ ναῷ τοῦ Σαράπιδος λουομένου καὶ γυμνουμένου, ηὕρητο γράμματα ἐγκεχαραγμένα τοῖς λίθοις, τῷ καλουμένῳ ἱερογλυφικῷ. Ἦσαν δὲ οἱ χαρακτῆρες, σταυρῶν ἔχοντες τύπους. Τούτους ὁρῶντες Χριστιανοί τε καὶ Ἕλληνες, τῇ ἰδίᾳ ἑκάτεροι θρησκείᾳ προσηρμόζοντο (PG, LXVII, стлб. 608; Сократ Схоластик, 1996, с. 221). Ср. также у Созомена («Церковная исто-

рия», кн. VII, гл. 15): «Говорят, что при разрушении упомянутого здания [Сераписова храма] открыты были начертанные на камнях какие-то, так называемые иероглифические, буквы, похожие на знак креста» (Φασὶ δὲ τοῦ ναοῦ τούτου τότε καθαιρουμένου, τινὰ τῶν καλουμένων ἱερογλυφικῶν χαρακτήρων, σταυροῦ σημείῳ ἐμφερεῖς ἐγκεχαραγμένοις τοῖς λίθοις ἀναφανῆναι — PG, LXVII, стлб. 1456; Созомен, 1851, с. 504).

Ср. у Епифания Кипрского описание александрийского идола с золотыми крестами на лбу, на руках и на коленях («Панарий», кн. LI, гл. 22, см.: Holl, II, с. 284–285; ср. ниже, с. 295 наст. изд., примеч. **214**).

[45] Kaufmann, 1922, с. 616–617 (ил. 313). Не обязательно соглашаться с исследователями, которые предполагают, что Максенций использовал здесь христианскую символику (см.: Kaufmann, там же; Sulzberger, 1925, с. 412). Замечание Евсевия Памфила в «Церковной истории» (кн. VIII, гл. 14 — Eusèbe de Césarée, III, с. 32; PG, XX, стлб. 781; Евсевий Памфил, 1993, с. 308), кажется, не достаточно для такой интерпретации. Заметим в этой связи, что изображенная на храме форма (crux decussata) не соответствует христианскому образу креста.

[46] См.: Dölger, 1929–1960, IV, с. 62–66 и ил. на табл. 1 и 2.

[47] См.: М. Соловьев, 1887, с. 265–266.

[48] См. об этом: Saintyves, 1916.

[49] См.: Le Clercq, 1691, с. 172–173; Saintyves, 1916, с. 65–71.

[50] См.: Saint-Vallier, 1688, с. 36; Saintyves, 1916, с. 69.

[51] См.: Даркевич, 1960, с. 58.

[52] См.: Кулишић, Петровић и Пантелић, 1970, с. 178. См. в этой связи изображение креста и полумесяца на могилах в Боснии и Герцеговине, которые определяются обычно как богомильские (Durham, 1928, с. 130, ил. 12, № 7; Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 40, ил. 31–34).

[53] В русской геральдической терминологии такой крест именуется «головчатым» (Арсеньев, 1908, с. 204).

[54] См., в частности: Déchelette, II/1, с. 453–464; Gaillard, 1893; Норцов, 1909, с. 93–95.

[55] См.: Даркевич, 1960, с. 57 (табл. I, рис. 2, 3), 59; Gavazzi, 1929.

[56] Объединение солярного и лунарного начала отражается, между прочим, в украинском обычае класть в каравай изображения

солнца и луны (Чубинский, IV, с. 229, 672). Оно проявляется, возможно, и в белорусском обычае вешать на к р е с т обыденное п о л о т н о (Зеленин, 1911, с. 3–4; Шейн, III, с. 294; Павлова, 1982, с. 222); существенно, что полотно это должно быть изготовлено в течение н о ч и, т. е. до восхода солнца. В других местах обыденное полотенце могут вешать на икону (Зеленин, 1911, с. 4), ср. в этой связи распространенный обычай класть икону на полотенце. Согласно «Заповеди святых отец ко исповедающимся сыном и дщерем», приписываемой митрополиту Георгию, такое полотенце не может быть использовано для мирских нужд, но отдается в церковь: «Аже полотном икона покрывана, не достоит в нем себе ничего имети, но церкви» (Голубинский, I/2, с. 540, № 74; ср.: С. Смирнов, 1913, прилож., с. 120, № 74). О специальном значении обыденного полотенца см. вообще: Зеленин, 1911, с. 1–15; характерным образом обыденное полотенце может пониматься как жертва Богородице (Даль, II, стлб. 1635), и, соответственно, в некоторых местах принято ткать обыденное полотенце в ночь на Успение, т. е. в канун богородичного праздника (Зеленин, 1911, с. 6). Не менее показательно, что белорусы могут молиться на полотенце как на икону (Шейн, III, с. 64), ср. также обычаи, связанные с ритуальным пожертвованием полотенца или куска холста (Н. Преображенский, II, с. 437; Зеленин, 1914–1916, с. 157).

Вообще прядение и ткачество, как специфически женские работы, так или иначе связаны с л у н о й. Так, например, в Полесье в некоторых местах запрещается заниматься подобной работой ночью, поскольку «иначе месяц будет говорить, что его истыкали веретенами»; в других же местах, напротив, принято работать и по ночам — «а то месяц обидится, что работают только при солнце» (Павлова, 1982, с. 186–187). Можно полагать, таким образом, что в то время как крест представляет собой солярный символ, полотно в принципе ассоциируется с луной; вместе с тем, крест соотносится с мужским, а полотно — с женским началом (крест изготовляется мужчинами, а полотно женщинами). Сочетание креста и полотна может рассматриваться, следовательно, как объединение того же порядка, что и сочетание креста и полумесяца.

[57] «Между рогов лунницы иногда помещался крест — символ солнца. Вся композиция воспринимается как единый солярно-лунарный символ» (Даркевич, 1960, с. 61 и табл. II, рис. 2, см. также с. 57, табл. I, рис. 45, 46; см. также: Анучин, 1899, с. 254 и табл. V, ил. 33–35; Гольмстен, 1914, с. 98, рис. 20). Даркевич интерпретирует подобные сочетания как композицию, обозначающую

единство мужского (месяц) и женского (солнце) начала. С этим трудно согласиться, но даже если и усматривать подобную семантику, луна должна представлять женское начало, а солнце — мужское. Связь луны с женским началом проявляется в мифологическом отождествлении менструации с лунными фазами, отразившемся в таких названиях, как греч. ἔμμηνα, лат. *menstrua*, рус. *месячные*, польск. *miesiączka*, и т. п.

Еще в XIX веке в Калужской губернии мужчины носили лунницу с крестом в виде серьги — для предохранения от лихорадки (см.: Анучин, 1899, с. 254).

[58] Ср. в предисловии к постановлениям Стоглавого собора 1551 г. различение «чувственного» солнца и «умного» солнца, под которым понимается Бог: «Чювственое солнце видимо бывает и невидимо, разумное же солнце видимо бываетъ достойными, и всѣх зритъ паче же зрящих его. Чювственое солнце не глаголеть, ниже глаголати кому дает. Умное же солнце и глаголеть любовным своимъ, и глаголати и зрѣти всѣмъ даруетъ, понеже солнце правдѣ есть Богъ, якоже писано есть» (Стоглав, 2000, с. 240; Стоглав, 1890, с. 16–17); см. вообще о различении чувственного и духовного опыта в древнерусском богословии: Успенский, 1996а/2002, passim. Сходным образом Амвросий Медиоланский (ок. 339–397) противопоставлял «Sol justitiae» и «Sol iniquitatis» (Expositio in Psalmum CXVIII, sermo XIX, 5, 6 — PL, XV, стлб. 1470), а Зенон Веронский († ок. 375) в том же смысле называл Христа «истинным солнцем» («sol verus»), явно противопоставляя его солнцу физическому (Tractatus, кн. II, гл. 12: «De nativitate Domine et maiestate», § 2 — Zeno Veronensis, 1971, с. 185; PL, XI, стлб. 417; ср.: Dölger, 1929–1960, VI, с. 4–15); это выражение употребляет и Амвросий в гимне «Splendor Paternae gloriae...» (PL, XVI, стлб. 1411–1412). Ср. в этой связи различение видимого солнца и Аполлона как бога-солнца у Плутарха («Об упадке оракулов», 433 D–E — Plutarch, V, с. 474).

[59] См. об этой иконографии: Fonrobert, 1968, стлб. 145–146; Réau, II/2, с. 80, 617; Guldan, 1966 (по указателю, s. v.: «Maria über der Mondsichel»); Ferguson, 1961, с. 95; ср. в этой связи: Кирпичников, 1900, с. 93. Ср. изображение Богоматери, восседающей на полумесяце (XVI в.), из мадридского собрания Мануэля Ла Розы (Châtelet, 1996, с. 310).

Такое изображение характерно для западной традиции — может быть, потому, что Апокалипсис читается за богослужением в западной церкви (в восточной он не читается).

[60] См.: Schiller, IV/1, с. 79 сл.; Rahner, 1957, с. 208–209. Ср.: Успенский, 1996/2002, с. 103 и 133–134 (примеч. 42).

[61] См.: Шмеман, 1954, с. 238–239; ср. также: Rahner, 1957, с. 210–211. При этом в христианской традиции церковь как собрание верующих и церковь как храм между собой отождествляются (см.: Успенский, 1998, с. 68–69, примеч. 67, с. 347, примеч. 1; ср. также: Успенский, 1996/2002, с. 103 и 133–134, примеч. 42).

[62] Стефан Яворский, III, с. 247.

[63] Триодь, II, л. 474 об.

[64] Там же, II, л. 465.

[65] Точно так же и в западной гимнографии Богоматерь может именоваться как «матерью солнца» («Mater solis» в гимне «Iesse proles, quibus doles...», «Mater solis iustitiae» в гимне «Ave, stella, ortus solis...», см.: Analecta Hymnica, LIV, с. 256, 266, № 401, 410), так и «луной» («luna sine nebula» в гимне «Veneremur virginem», «luna sine nebulis» в гимне «Ave virgo gratiosa», см.: Analecta Hymnica, LIV, с. 38, № 207; Mone, II, с. 284, № 510. И в новое время в западном искусстве солнце и луна могут символизировать Христа и Марию, см.: Deonna, 1947–1948, с. 56.

[66] «Sol justitiae Christus est; ... luna, id est Ecclesia sua, quae lumine ipsius repletur...» (PG, XII, стлб. 751). Сопоставление Христа с солнцем, а луны с Церковью встречается неоднократно у Оригена (см.: Dölger, 1925, с. 160, примеч. 1).

[67] Точнее было бы говорить в этом случае о «звездочке», имея в виду, что соответствующее наименование относится исключительно к форме знака, но не к его значению. В русском языке уменьшительная форма слова может означать, что слово представлено не в прямом, а в переносном смысле, ср., например, *стрелка*, *головка*, *глазок*, *значок*, *номерок* и т. п. Таким образом, *звездочка* означает фигуру в форме звезды, которая не обязательно имеет своим референтом звезду. См.: Зализняк, 2004, с. 328; Успенский, 2004, с. 90 (примеч. 59).

[68] На этом основании Л. А. Лелеков считает, что объединение креста и полумесяца на русских купольных крестах восходит к сасанидской эмблематике (см.: Лелеков, 1975, с. 77–78; ср. предположение В. В. Бартольда о сасанидском происхождении полумесяца в мусульманской символике: Бартольд, 1966). На самом деле как то, так и другое сочетание представляет собой, по-видимому, универсальное явление.

[69] О сочетании звезды и полумесяца см. обстоятельное исследование: Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988. В дополнение к приведенному здесь материалу см. гностические геммы: Mastrocinque, 2004, с. 181 (№ 49), 223 (№ 132), 293 (№ 244), 386 (№ 356).

[70] См.: Deonna, 1947–1948, с. 8; Durham, 1928, с. 127, ср. с. 121; Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 28–29. Показательна в этой связи гемма, воспроизведенная в изд. Mastrocinque, 2004, с. 386 (№ 356): над полумесяцем изображена большая звезда, а под полумесяцем — несколько маленьких звездочек; совершенно очевидно, что большая звезда изображает солнце, а маленькие звездочки — звезды. См. римские надгробные памятники, где над полумесяцем может быть изображена как звезда, так и круг, представляющий солнечный диск: Cumont, 1942, с. 207 (ил. 37), 229 (ил. 49, 50), 230 (ил. 51, 52), 237 (ил. 54, 55) и табл. XVI, 7, XVII, 3; при этом звезда может быть вписана в круг (с. 229, ил. 48) — ясно, что оба символа имеют одно и то же значение. Ср. наблюдение полевого исследователя: «When I asked the Albanian tribesmen what was the meaning of the circle and crescent on the cross-arms, they said at once that it was *dielli* — the sun, and *hana* — the moon» (Durham, 1928, с. 121).

[71] См.: Bertelè, 1927, с. 93. Речь идет о потомках донских казаков, которые ушли на Кубань под предводительством атамана Игната Некрасы (или Некрасова), а в 1740 г. переселились на территорию Османской империи.

[72] Лат. Pons Mulvius или Pons Milvius, итал. Ponte Milvio. В русской традиции принято название *Мульвиев* (ср. англ. Milvian Bridge).

[73] PG, XX, стлб. 944; Евсевий Памфил, 1998, с. 44.

[74] Guidi, 1907, с. 322; Lieu & Montserrat, 1996, с. 117.

[75] Ср. в Еллинском летописце: «Божие... знамение... явися ему от полудневнем часѣ, и лучь пущание бѣ от него паче солнца, блещася на въздусѣ на крестьныи образ, презнаменався писанми римьскыми въображенъ звѣздами, и глас бысть с небесѣ, глаголя: „Костянтине, сим побѣждаи!“» (Еллинский летописец, 1999, с. 278).

[76] Что касается хрестоматийной фразы «In hoc signo vinces», то она восходит не к Евсевию Памфилу, а к анонимному византийскому житию; здесь описывается второе видение Константина (данный эпизод отсутствует у Евсевия), когда перед осадой Византия он вновь видит крест — на этот раз с надписью «Сим зна-

ком [букв.: в сем знаке] ты победишь всех своих врагов» (ἐν τούτῳ τῷ σημείῳ νικήσεις πάντας τοὺς ἐχθροὺς σου — Guidi, 1907, с. 335; Lieu & Montserrat, 1996, с. 127). Таким образом, эта фраза по своему происхождению не имеет отношения к видению Константина перед сражением на Мульвиевом мосту, хотя обычно с ним и ассоциируется.

[77] Фигура Константина может в какой-то мере напоминать фигуру императора Аврелиана, который посвятил свою победу над царицей Зеновией в 273 г. Непобедимому Солнцу. Адриан после этой победы сделал культ Непобедимого Солнца государственным культом Римской империи (в 274 г.); победа Константина явилась существенным шагом в признании христианства государственным культом.

Вообще о культе Непобедимого Солнца см.: Usener, 1905; Halsberghe, 1972, с. 165; Claus, 1990. Ср. ниже, с. 293–294 наст. изд., примеч. **211**.

[78] См.: Preger, 1901; Краутхаймер, 2000, с. 36, 60, 66–72; Lieu & Montserrat, 1996, с. 75; Dölger, 1925, с. 66–67; Cumont, 1912, с. 98; ср.: Karayannopulos, 1956/1975, с. 110–123.

[79] Ср.: «... We may assume that, personally, Constantine continued to visualize his Saviour God in the guise of Sol and thus made it possible for the pagans, too, to identify, for example, the Neoplatonic idea of god with that of the Christians. The so-called ambiguity of these symbolic figures becomes comprehensible „as soon as we take into account the borrowings and influences which occurred mutually between the Christian and the pagan world“ [Usener, 1911, с. XI]. The process could not be completed with the conversion of Constantine; it continued for a long time, since the Christians themselves were convinced that they only had to „baptize“, as it were, pagan culture, in the spirit of the *praeparatio evangelica*, to be able to continue to nurture and preserve it as an inalienable heritage. As Byzantine historians relate, by Constantine’s will a statue was erected in Constantinople of his sun-like majesty — λάμποντι Ἡλίωι δίκην — wearing the radiant crown and holding in his right hand a globe surmounted by a cross [Preger, 1901; Karayannopulos, 1956/1975]. In the view of the pagans Constantine was thus equated with Helios; in the view of the Christians he resembled Christ, whose representation in art he wanted to imitate» (Straub, 1967, с. 43).

[80] См.: Usener, 1905, с. 467–468; см. также ниже, с. 293 наст. изд., примеч. **211**. Характерным образом надпись на монетах Ав-

релиана «Sol Dominus Imperii Romani» (см.: Kantorowicz, 1951, с. 224) соответствует наименованию самого Аврелиана «Dominus et Deus», что отвечает восприятию солнца как двойника императора (см. ниже, примеч. **81**). Аврелиан, который отождествлял себя с солнцем, был первым императором, провозглашенным богом при жизни.

Придание Солнцу статуса верховного бога, которому оказываются подчинены все прочие боги империи, может рассматриваться как стремление к монотеизму: единобожие в религиозной сфере должно было отвечать единовластию в сфере государственной.

[81] О «comes» как божественном спутнике императора см.: Nock, 1947; о Победе (Victoria) как «comes» см. также: Hölscher, 1967, с. 66, 163. Показательны монеты, где император и его «comes» изображены как двойники: «the god might be honored as the *comes* or *consors* of the emperor, and the emperor, in his turn, might appear as the god's duplication in the flesh» (Kantorowicz, 1947, с. 82 и ил. 28–29; ср. также: Kantorowicz, 1957, с. 503 и ил. 32*a–f*; Kantorowicz, 1951, с. 225).

Вообще о культе Солнца и Победы в Риме см.: Cumont, 1913; Gagé, 1933 (ср. с. 25 об объединении этих культов); ср.: Gagé, 1933a.

[82] См.: Maurice, I–III, passim. — Восприятие как Непобедимого Солнца, так и Победы как «comites» императора находит отражение в наименовании императора «непобедимым» («invictus»). Этот эпитет входит в титулатуру императора начиная с Коммода (180–192) и Септимия Севера (193–211) (см.: Usener, 1905, с. 468–469; ср. также: Hölscher, 1967, с. 66; Wallraft, 2001, с. 33; Halsberghe, 1972, с. 165; Claus, 1990, с. 431). Данное определение отразилось, между прочим, в титуле Лжедмитрия I, который называл себя «наяснейшим и непобедимым самодержцем» (СГГД, II, № 100, с. 221, № 130, с. 279).

[83] См.: Nock, 1947, с. 108, 114, 115; ср.: Kantorowicz, 1957, с. 400.

[84] Калигула (37–41) и Нерон (54–68) именовались «новым солнцем»: νέος Ἥλιος (Kantorowicz, 1951, с. 223); о значении эпитета «новый» в наименованиях такого рода см.: Nock, 1928, с. 30–38. Ср. надпись «Oriens Aug[usti]» или «Oriens Aug[ustorum]» на монетах самых разных императоров (Usener, 1905, с. 471–478); см. еще: Cumont, 1912, с. 95. Еще Евсевий Памфил («Жизнь Константина», кн. I, гл. 43) сопоставляет выходы Константина с вос-

ходом солнца (PG, XX, стлб. 958; Евсевий Памфил, 1998, с. 51). К образу солнца восходит, видимо, форма короны.

[85] См.: Kantorowicz, 1951, passim; Kantorowicz, 1963, с. 149–162. Если языческие императоры могли непосредственно отождествлять себя с солнцем, то у христианского монарха соответствующая ассоциация могла быть мотивирована тем, что монарх уподоблялся Христу (см.: Успенский, 2000, с. 17 сл.), который, в свою очередь, был уподоблен солнцу (см. § **2.2**, с. 239–241 наст. изд.).

Именно в свете такого рода уподобления, т. е. соотнесения императора и солнца, следует, на наш взгляд, трактовать слова Данте о Константине Великом в «Божественной Комедии», которые были вынесены в эпиграф ко II главе нашей работы: «После того, как Константин обратил орла против движения солнца...» («Poscia che Costantin l'aquila volse contro al corso del ciel...» — Paradiso, VI, 1–2); речь идет о том, что Константин перенес императорские инсигнии (орла как эмблему Римской империи) с запада на восток, при том что орел явился в свое время вместе с Энеем с востока — в соответствии с движением солнца (Эней предстает при этом как основатель государства, из которого образовалась Римская империя).

[86] Ср. в этой связи изображение креста с надписью «ΒΙΚΤΩΡΙΑ» в римских катакомбах Домициллы (Sulzberger, 1925, с. 373). Уместно заметить, что на крестах, поставленных Константином на площадях Константинополя, была, по-видимому, надпись νῖκος (см.: Вульф, 1896, с. 77–78; Айналов, 1900, с. 204), ср. еще в этой связи: Dölger, 1929–1960, I, с. 24–25. Леклерк видит в надписи νίκα на кресте отражение языческих призываний Фортуны: «C'est une invocation à la Fortune que était surtout employée dans les jeux de cirque et de l'hippodrome» (Leclercq, 1935, с. 1269–1270).

Протопоп Аввакум считал наличие соответствующей надписи необходимой принадлежностью креста как объекта почитания, ср. в послании старцу Иосифу: «Подпись „Ника" — честь и величество кресту, а идеже несть потписи сея, той и не Христов крест, понеже много крестов: апостольския и разбойничий, сеновний [т. е. травяной?], четвероконечный» (Демкова, 1965, с. 239).

[87] См.: Maurice, 1900, с. 284 и табл. VIII, № 14; Maurice, II, с. CIV–CV; Vötter, 1892, с. 43, 45.

[88] Maurice, I, с. 247.

[89] Там же, II, с. CVI, 49–50, 258 и табл. VIII, № 2.

[90] Там же, I, с. 323.

[91] Там же, II, с. 51–52 и табл. II, № 8–10; Maurice, 1900, с. 293 и табл. IX, № 5. О звезде и круге как солярных символах см. выше, с. 269 наст. изд., примеч. **70**.

[92] Maurice, II, с. 272 и табл. VIII, № 12; Maurice, 1900, с. 304, табл. IX, № 11.

[93] Maurice, 1900, с. 306, табл. IX, № 15.

[94] Там же, с. 284 (примеч. 1).

[95] Там же, с. 304.

[96] См. репродукции: Bovini, 1995, с. 110, 114, 83.

[97] См. вообще об этом: Wallraft, 2001, с. 151–158.

[98] Спицын, 1903, с. 224–226, ил. 342, 345, 346, 351–354, 377–360, 389, 391; Шляпкин, 1907, с. 73–79, табл. II (№ 36, 37, 42, 43), III (№ 44–53, 68–70), VI; Вагнер, 1980, с. 121, 135 (ил. 73, 93); Пежемский, 2003, с. 106, 109 (ил. 1, 3); Крест в России, 2004, с. 43–44, 121 (№ 21, 22, 99), ср. с. 47 (№ 25).

[99] См. описание изображений церкви св. Феликса в Ноле: «Ясной сферой венец окружает крест», «Высокий крест опоясан по кругу цветоносным венцом» («Crucem corona lucido cingit globo», «Ardua floriferae crux cingitur orbe coronae» — Paulinus Nolanus, 1894, с. 286, 289) и комментарий Д. В. Айналова к этим стихам (Айналов, 1901, с. 521–523); как отмечает Айналов, выражение *ardua crux* означает здесь, что крест был сияющим. См. еще о кресте, вписанном в круг на каменной усыпальнице в Софии (Болгария): Айналов, 1900, с. 197–199. Ср. ниже, с. 289 наст. изд., примеч. **170**, о синайском кресте VI в.

[100] Ср. «Въ церквосвященіи, крещеніи и браковѣнчаніи о к р е с т ъ, е ж е п о с о л н ц у трижды обходити во уставѣхъ и тѵпикохъ древнихъ обычно и законно указано...» (Симеон Денисов, 1906, л. 7). Нам уже приходилось по другому поводу цитировать это место (см.: ***Глава II***, с. 160 наст. изд., примеч. **2**).

[101] Право пользоваться кадилом усваивается священникам и диаконам, и именно поэтому старообрядцы, не имеющие священства, употребляют кацею. Ею же пользуются и старообрядцы-поповцы в случае отсутствия священника.

[102] Ср. описание прощания с умирающей у Мельникова-Печерского: «Кацеею трижды покадила Никитична по́солонь перед иконами, потом над головой Насти» («В лесах», ч. II, гл. 11 — Мельников, II, с. 497).

[103] Ср. замечания о порядке богослужения в рукописном сочинении, посвященном истории уренских старообрядцев (Урень — город на реке Усте Нижегородской губернии) и озаглавленном «Известное показание о нашей православной христианской вере, Устинской волости, во Уренских пределах»: «А в кажении обычно [т. е. по обычаю] кадили обносом Божественныя иконы и человеки, а не крестообразно; а кутию на понахидах кадили над сосудом, вкруг обнося трижды; над преставльшимся человеком кадили над гробом обносом трижды, стоя на одном месте, а не обходя гробницу, якоже и кутию» (ГБЛ, собр. единич. пост. [ф. 722], № 287, л. 278–278 об.; то же по другому списку: ГБЛ, собр. Брысиных [ф. 628], № 18, л. 6–6 об.). Уренские старообрядцы принадлежали к филипповскому согласию и продолжали традицию старообрядцев-поморцев Выговской пустыни; следует полагать, что такой же способ каждения был принят в Выговском общежительстве, основанном Данилой Викулиным и Андреем Денисовым в 1694 г. Каждение «обносом» в данном случае, по-видимому, противостоит крестообразному каждению, на котором настаивали старообрядцы-федосеевцы (последователи Феодосия Васильева); таким образом, порядок каждения отражает обрядовые различия между поморцами и федосеевцами.

[104] Скрижаль, 1656, с. 756 сл.

[105] Скрижаль, 1656, с. 772–773. Ср.: Εἶναι τινὲς ὁποῦ πότε εἰς τὸ βλέφαρόν τους, πότε εἰς ὦμόν τους, πότε εἰς τὴν κοιλίαν τους βάνουν τὸ χέρι τους καὶ κάμνουν τὸν Σταυρόν τους ἄγνωστα. Ὅταν βάλῃς τὸ χέρι σου πρῶτα εἰς τὸ βλέφαρον, ἔπειτα εἰς τὸν δεξιὸν ὦμόν καὶ εἰς τὸν ἀριστερόν, καὶ εἶτα τὸ θέσῃς εἰς τὴν κοιλίαν, τὶ σταυρὸν ἔκαμες τότε; ὁ τοιοῦτος σταυρὸς δὲν εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον παίγνιον εἶναι (Λόγος κοινῇ γλώσσῃ εἰς τὴν προσκύνησιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ Σταυροῦ λεχθεὶς τῇ τρίτῃ Κυριακῇ τῶν ἁγίων Νηστειῶν — Damaskinos, 1910, с. 339; ср.: Damaskinos, 1578, тетр. Аа, л. 8.

Ср. перевод Никифора Феотоки: «Суть нѣцыи иже овогда на рѣсницах, овогда на плечѣ, овогда на чревѣ руку полагающе, безумнѣ Крестъ знаменуютъ. Егда первѣе на рѣсницах руку полагаеши, таже на правомъ или лѣвомъ плечѣ, и посемъ на чревѣ, кій изображаеши тогда Крестъ? Сицевый Крестъ нѣсть Крестъ, но играніе» (Никифор, 1801, с. 97–98).

[106] Скрижаль, 1656, с. 798–799, 801. — Полемизируя с никоновской «Скрижалью», соловецкий инок Герасим Фирсов говорит в своей книге «О сложении перстов...» (написанной не ранее

1656 и не позднее 1658 г.), что если такая традиция и имела место, то православным славянам она неизвестна и, следовательно, обсуждение ее не может иметь отношения к актуальной для Руси дискуссии о порядке совершения крестного знамения, спровоцированной реформами патриарха Никона, который предписал креститься не двумя, а тремя перстами: «... аще убо суть нѣцыи отъ окрестныхъ языкъ христіяне, внѣ славенъскаго нашего языка сущіи, иже тако употребляютъ крестное ихъ воображеніе, о нихъ же намъ ни едино слово здѣ, аще и истинно есть, но не въ книгу сію нужда бы вносити сего составившимъ ю [имеется в виду книга „Скрижаль“]. Аще же къ намъ глаголютъ сіе, явлена есть лжа. Кто бы когда видѣ отъ христіанъ въ смыслѣ суща кого, сице знаменающася крестомъ: первое на челѣ, потомъ на рамѣ десномъ или на лѣвомъ? Мы бо не точію видѣхомъ во дни наша сего, но ни отъ отецъ слышахомъ бывшее когда въ насъ что таково, не точію бо иже въ смыслѣ сущихъ свершеныхъ мужей, но аще и самыя младенцы речеши, и тіи отъ самыхъ пеленъ учими суть рождьшими ихъ знаменію креста, чиномъ убо изображенія зѣло добрѣ и истиннѣ полагаютъ на лица своя, аще и вседержаніи перстовъ за грубость не могутъ дѣйствовати истинное, дондеже пріидутъ въ совершенный смыслъ» (Н. Никольский, 1916, с. 172–173).

[107] «Calicem et oblatam recta cruce signate, id est non in circulo, et variatione digitorum, ut plurimi faciunt: sed districtis duobus digitis, et pollice intus recluso, per quos Trinitas annuitur, istud signum † recte facere studete; non enim aliter quidquam potestis benedicere» (PL, CXV, стлб. 677–678; ср.: PL, CXXXV, стлб. 1071–1072). Ср.: Giorgi, III, с. 37; Филарет, 1847, с. 32; Виноградов, 1866, с. 46–47; Никанор, 1869, с. 329; Макарий, IV/2, с. 216 (примеч. 133); Голубцов, 1889, с. 296; Никифоровский 1891, с. 299, примеч. 115; Binterim, IV/1, с. 519; Thurston, 1913, с. 786. Цитируя данный текст, русские авторы считают, что это предписание относится к перстосложению, т. е. речь идет о том, чтобы не складывать пальцы в виде круга при совершении крестного знамения (ср. также: Binterim, IV/1, с. 519); это, однако, не единственная возможная интерпретация.

Об истории «Соборного наставления» и его возможном авторстве см.: Marin, 1892; Amiet, 1964; Pokorny, 1985.

[108] «In celebratione quisque calicem et oblata, non circulo, aut digitorum vacillatione, ut quidam faciunt, sed junctis et extensis digitis, cruce signet, sicque benedicat» (PL, CXXXII, стлб. 459, 461).

Ср. позднейшее наставление католическому священнослужителю о том, как надо изображать крестное знамение: «После того как проведена первая прямая линия, рука... должна быть возвращена на середину этой прямой линии, и оттуда следует переходить к образованию второй, поперечной линии; ведь иначе образуется не знак креста, но лишь видимость его, а точнее, какой-то круг» («Post factam primam lineam rectam, manus... linea recta reducendus est ad medium illius lineae rectae, et ita procedi debet ad alterius transversae lineae formationem: alias eniam formatur, non signum crucis, sed tantum illius species seu potius circulus quidam rotundus» — De Herdt, I, c. 177, § 131).

[109] См. об этой традиции (которая фиксируется на Западе с начала IX в.): Leclercq, 1914a (стлб. 2901–2904); Стефанович, 1925.

[110] См.: Топоров, 1988; Клингер, 1911, с. 309–310; De Gubernatis, II, c. 283; Baird, 1983, c. 20–21; ср. также: Cumont, 1949, c. 409–411; Gajek, 1934. Ср. объяснение христианского значения этого символа: Auber, III, c. 117–119; Gerlach, 1970.

Наличие петуха на куполе западного храма могло казаться чуждым православной традиции и служить предметом нарекания. Так, в прениях о вере между православными и лютеранами, имевших место в Москве в 1644–1645 гг. (мы уже упоминали о них выше, см. ***Глава I***, § **6**, с. 63–64 наст. изд.), русские говорили: «На верхь же церкве божественыя поставляемъ крестъ Христовъ, а не пѣтуха, якоже вы вмѣсто Христа чтете пѣтуха» («Ответы на письмо немчина Матфеа [Фельгабера] обличительно списаны протопопом черниговским Михаилом [Роговым, протопопом московского собора Черниговских чудотворцев] да ключарем Иваном Наседкою]», см.: Голубцов, 1892, с. 301, № 23). Для оценки этого обвинения следует иметь в виду, что петух может восприниматься у славян как фаллический символ, ср. рус., болг. *кур* ‘penis’ (см.: Успенский, 1982, с. 150–156, особенно с. 153). Тем не менее, в свое время петух мог, по-видимому, красоваться и на куполе православного храма: в лицевой хронике Скилицы («Skylitzes Matritensis») XII в. из Мадридской национальной библиотеки (Codex Vitr. 26-2) дважды изображена константинопольская церковь св. Софии, на куполе которой под крестом отчетливо видна фигура петуха; иначе говоря, купольный крест этой церкви представляет собой сочетание четырехконечного креста и петуха (л. 158 об., 220 об., см. репродукции: Tsamakda, 2002, № 400, 524; ср. описание этих миниатюр: Cirac Estopañan, 1965, c. 165, 205, № 417, 546).

Ср. изображение петуха со змеиными ногами на геммах гностиков: Mastrocinque, 2004, с. 268–297 (№ 195–250).

[111] Он может именоваться и просто «солнцем» (без какого бы то ни было сопровождающего эпитета), как это имеет место, например, в латинском стихе X в.: «Sol Christus vincit, regnat, rex imperat almus» (Strecker, 1937, с. 131), т. е.: «Солнце Христос побеждает, царствует, царь правит благодатный». Представление о Христе как о солнце выразительно сочетается здесь с идеей царства и победы: Христос-солнце, Христос-царь и Христос-победитель предстают как манифестации одного и того же образа.

[112] Ср. в «Символе веры»: «... Света от Света, Бога истинного от Бога истинного»; «Светом» называется здесь как Бог Отец, так и Бог Сын, подобно тому как оба они могут называться и «солнцем», ср. в Псалтыри: «Господь Бог есть солнце и щит» (Пс. LXXXIV, 12).

Соответственно, по-гречески крещение может называться φωτισμός, а по-церковнославянски — *просвѣщение.*

[113] См. репродукции: Kirschbaum, 1957, табл. III (между с. 144 и 145); Wallraft, 2001, табл. VI, ил. 13; Oakeshott, 1967, с. 20 (ил. 3, 4); Краутхаймер, 2000, с. 69 (ил. 58). Ср.: Testini, 1958, с. 167–168; Jungmann, 1962, с. 136; Roll, 1995, с. 125. Нам была недоступна работа: Perler, 1953.

[114] См.: Gallio, 2000, с. 30 и ил. 44 на с. 321.

[115] Ср. аналогичные по форме солярные розетки (не имеющие функции окна) на русских избах (см.: Даркевич, 1960, с. 63 и табл. III, рис. 1).

[116] См.: Норцов, 1909, с. 67 (примеч. 116). Ср. описание католического богослужения (видимо, на праздник «Corpus Domini», когда дароносица выносится для поклонения верующим) у Мандельштама:

Вот дароносица, как солнце золотое,
Повисла в воздухе — великолепный миг.
....
Богослужения торжественный зенит,
Свет в круглой храмине под куполом в июле...

(«Вот дароносица...»)

[117] См. в этой связи: Dölger, 1925, с. 60 сл.; Dölger, 1929–1960, III, с. 76–77; Vogel, 1960; Vogel, 1962; Vogel, 1962a; Vogel, 1964; Moreton, 1982; Peterson, 1945; Wallraft, 2001, с. 60–88.

Различаются вообще «топографический» (или «локальный») и «астрономический» (или «космический») принципы культовой ориентации: в первом случае при молитве обращаются в сторону той или иной святыни (например, в сторону Каабы в Мекке, в сторону иерусалимского храма), во втором — к той или иной стране света (как это имеет место, например, в античных культах или у христиан), см.: Vogel, 1960 (с. 447, примеч. 2); Vogel, 1962 (с. 67, примеч. 2); Vogel, 1962a (с. 176, 178); Vogel, 1964 (с. 4–7); Vogel, 1967 (с. 87–88).

Для осознания различия в рассматриваемом аспекте между христианским и иудейским культом показательно следующее место из Книги пророка Иезекииля.: «И введе мя во дворъ дому Господня внутренній, и въ преддверіе храма Господня, между еламомъ [притвором] и между жертвенникомъ, яко двадесять и пять мужей, задняя своя давшихъ [т. е. спины свои обратившихъ] ко храму Господню, и лица ихъ прямо къ востоку; и сіи покланяются на востокъ солнцу. И рече ко мнѣ: видѣлъ еси, сыне человѣчь, еда мало дому Іудину, еже творити беззаконія, яже сотвориша здѣ? понеже наполниша землю беззаконія, и обратишася разгнѣвати мя... И азъ сотворю имъ съ яростію; не пощадитъ око мое, и не помилую; и воззовутъ во уши моя гласомъ великимъ, и не услышу ихъ» (Иез. VIII, 16–18); ср.: II Пар. VI, 34–35; Дан. VI, 10–11.

[118] Ср.: «Сице глаголет Господь Вседержитель: Се мужъ, Востокъ имя ему, и под нимъ возсіяетъ, и созиждетъ храмъ Господень: и той пріиметъ добродѣтель, и сядетъ и воз'обладаетъ на престолѣ своемъ, и будетъ іерей одесную его...» (Зах. VI, 12); «Се, азъ ввожду раба моего Востока» (Зах. III, 8); «Се, дніе грядутъ, глаголетъ Господь, и возставлю Давіду востокъ правѣдный, и царствовати будетъ царь и премудръ будетъ и сотворить судъ и правду на земли» (Иер. XXIII, 5); «Зане от востокъ солнца и до западъ имя мое прославися во языцѣхъ, и на всяцѣмъ мѣстѣ ѳѵміамъ приносится имени моему и жертва чиста: зане веліе имя мое во языцѣхъ, глаголет Господь Вседержитель» (Мал. I, 11); «Милосердія ради милости Бога нашего, въ нихже посѣтилъ есть насъ Востокъ свыше» (Лк. I, 78), ср. образ звезды Христа на востоке в рассказе о поклонении волхвов (Мф. II, 9). О Востоке как образе Христа см.: Dölger, 1925, с. 149–156; Kantorowicz, 1963, с. 135–149.

В древнееврейском тексте Библии в интересующих нас случаях представлено слово *Zemach*, которое означает собственно 'отрасль, отпрыск, росток, побег' и не имеет отношения к солярной

теологии, при том что это слово может ассоциироваться вообще с явлением, появлением, рождением. В греческой Библии (Септуагинте) это слово передано как Ἀνατολὴ и, соответственно, в церковнославянской Библии как «Восток»; равным образом в Вульгате мы находим «Oriens». В английской Библии короля Иакова (так называемой Авторизованной версии 1611 г.), а также в английской версии Иерусалимской Библии оно переведено как «Branch», тогда как в русской Библии дается «Отрасль»; Лютер оставляет это слово без перевода, трактуя его как имя собственное. Таким образом, солярные коннотации данного слова отсутствуют в исходном библейском тексте и появляются в Септуагинте. Перевод *Zemach* как Ἀνατολὴ оправдан постольку, поскольку греческое слово могло означать ‘происхождение’ (подобно тому, как лат. *ortus* объединяет значения восхода и происхождения); оба значения объединяются идеей возникновения, начала, зарождения. Однако Ἀνατολὴ означало прежде всего ‘восход, восток’, и именно это значение было воспринято последующей традицией. Таким образом, то, что в исходном библейском тексте означало ветвь (отрасль) дома Давидова, в христианской традиции было осмыслено как «Восток свыше». См.: Kantorowicz, 1963, с. 136; Origène, V, с. 378–379 (приложение X).

[119] «Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram» (Tertullianus, II, с. 754–755; PL, II, стлб. 545).

[120] «Ab oriente tibi propitiatio venit. Inde est enim vir, cui Oriens nomen est, qui mediator Dei et hominum factus est. Invitaris ergo per hoc, ut ad orientem semper aspicias, unde tibi oritur sol justitiae, unde semper tibi lumen nascitur» (PG, XII, стлб. 523).

[121] «Quisquis... Christi suscipit nomen, filius esse dicitur Orientis» (PG, XII, стлб. 982).

[122] Καὶ νῦν τοίνυν ὅτε λαβὼν τὸ ψωμίον ὁ Ἰούδας ἐξῆλθεν εὐθύς, τότε ἐξελθόντι αὐτῷ νὺξ ἦν· οὐ γὰρ παρῆν αὐτῷ ὁ ἀνήρ, ᾧ ὄνομα Ἀνατολὴ, καταλιπόντι ἐν τῷ ἐξεληλυθέναι τὸν τῆς δικαιοσύνης ἥλιον (Origène, V, с. 322; PG, XIV, стлб. 812).

[123] Analecta Hymnica, XXVIII, с. 120, № 43. Выражение «Oriens ex alto» восходит к Евангелию (Лк. I, 78).

[124] Antiphonale, 1949, с. 236. Ср. комментарий к этому тексту: PL, CCIV, стлб. 49.

[125] Ср. в этой связи наименование Христа «восходящим солнцем» (ἥλιος ἀνατολῆς) в тексте, приписываемом Мелитону Сардийскому († ок. 190) (Melito of Sardis, 1979, с. 72; фрагм. 8b, 4). Это вы-

ражение перекликается с наименованием его «солнцем незаходящим», о котором мы говорили выше (***Глава II***, § **7**, с. 156 наст. изд.).

[126] Tertullianus, I, c. 32, 116; PL, I, стлб. 369–371, 579.

[127] PG, XI, стлб. 556–557.

[128] Оба трактата («Ad Nationes» и «Apologeticum») были написаны почти одновременно (по-видимому, в 197 г.).

[129] Так, в трактате «Ad Nationes» Тертуллиан говорит: «Иные [язычники] более вежливым [по отношению к христианам] образом считают, что христианский Бог — это солнце, поскольку известно наше обыкновение творить молитву к востоку, а также праздновать день солнца. Но разве вы не так делаете? Не шевелите ли вы губами [шепча слова молитвы] при восходе солнца в стремлении поклониться небесному?» («Alii plane humanius solem Christianum deum aestimant, quod innotuerit ad orientis partem facere nos precationem, vel die solis laetitiam curare. Quid vos minus facitis? Non plerique affectatione adorandi aliquando etiam caelestia ad solis initium labra vibratis?» — Tertullianus, I, c. 32; PL, I, стлб. 579). Ср. между тем соответствующий текст в «Apologeticum»’е: «Иные более вежливым и б о л е е п р а в д о п о д о б н ы м образом полагают, что солнце — это наш Бог... Это мнение возникло потому, что стало известно, что мы молимся на восток. Но и многие из вас в стремлении поклониться небесному, шевелят губами в направлении восходящего солнца» («Alii plane humanius e t v e r i s i m i l i u s solem credunt deum nostrum... Denique inde suspicio, quod innotuerit, nos ad orientis regionem precari. Sed et plerique vestrum, adfectatione aliquando et caelestia adorandi, ad solis ortum labia vibratis» — Tertullianus, I, c. 116; PL, I, стлб. 369–371). О дне солнца (dies solis) см. § **4**, с. 255–256 наст. изд.

Ср. в этой связи языческий обычай молиться восходящему солнцу; по свидетельству Платона, таким образом молился Сократ («Пир», 220d — Платон, II, с. 153), ср. также у Апулея (Metamorphoses, II, 28 — Apuleius, I, c. 114; Апулей, 1959, с. 132). Тацит (Historiae, кн. III, гл. 24) рассказывает о том, как в 69 г. перед битвой молились восходящему солнцу солдаты Веспасиана; он называет это сирийским обычаем (см.: Tacitus, I, c. 370; Тацит, 1993, с. 476). Геродиан (IV, 15) упоминает об аналогичном обычае у парфян (Herodianus, 1883, c. 128; Геродиан, 1829, с. 163). В Греции и Италии принято было приветствовать солнце и луну, посылая им воздушный поцелуй (см.: Sittl, 1890, c. 181; ср. в этой связи выше, с. 261 наст. изд., примеч. **33**). Заметим, что к языческим

обрядам, непосредственно связанным с культом солнца, восходит не только обращение на восток, но и обычай поднимать вверх руки при молитве (ср. о символике поднятых рук в античности: Cumont, 1923; Cumont, 1927, с. 70); этот последний обычай также отразился в христианском богослужении, ср. выше, ***Глава I***, с. 93 наст. изд., примеч. **57**.

[130] ὅθεν καὶ τὰ παλαίτατα τῶν ἱερῶν πρὸς δύσιν ἔβλεπεν, ἵνα οἱ ἀπαντιπρόσωπον τῶν ἀγαλμάτων ἱστάμενοι πρὸς ἀνατολὴν τρέπεσθαι διδάσκωνται (PG, IX, стлб. 461; Clemens d'Alexandrie, VII, с. 152; Климент Александрийский, III, с. 221, 290; Климент Александрийский, 1892, стлб. 827). Ср.: Dölger, 1925, с. 147.

[131] PG, XCIV, стлб. 1134–1135; Иоанн Дамаскин, 1894, с. 217–218.

[132] См.: Порфирьев, Вадковский и Красносельцев, II, с. 100, 546). — Ср. стихотворение «Молитва на восток» в «Вертограде многоцветном» Симеона Полоцкого:

Обычай христианом Богу ся молити,
На восток лица своя прямо обратити
Вин ради благословных, от них же едина,
Яко восход на небо Божияго Сына
Бѣ на восточнѣй странѣ Сионскаго града
Из горы Елеонски, маслична ограда.
Вторая — прямо солнцу лица обращаем,
Свѣт нам от Бога данный быти извѣщаем,
Не чювственный точию, но купно мысленный,
Обоего виновник Христос Божественный,
Ему же имя восток, на востоки убо
Моления дѣяти христианом любо.
Напослѣдок, яко рай во мирѣ широцѣ
Богом бѣ насажденный на свѣтлѣ востоцѣ,
Его же яко за грѣх мы есмы лишени,
Молимся Господеви, к раю обращени,
Да благоволит в мыслный [sic!] рай ны возвратити,
жители пресвѣтлаго неба сотворити.
(Simeon Polockij, II, с. 358–359)

[133] PG, I, стлб. 724; Constitutions, 1979, с. 421.

[134] Это верно, в частности, для Успенского собора во Владимире (заложен 8 мая 1158 г.) или для собора Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве (заложен 11 июля 1108 г.); в отдельных случаях в древнерусских церквах прослеживается ориентация церкви на восток (а не на восход), положение которого

определялось, видимо, не по солнцу, а по Полярной звезде (см.: Раппопорт, 1974, с. 45–46).

Отметим, что собор св. Софии в Константинополе ориентирован на восход солнца в день Рождества Христова (см.: Moreton, 1982, с. 581), который был престольным праздником этого храма (см.: Janin, 1969, с. 456; Mainstone, 1988, с. 133). Можно предположить, что дата закладки совпадает в данном случае с датой храмового праздника.

[135] Из 20 храмов, восходящих к константиновской эпохе, 18 расположены по оси «восток — запад»; из них 10 храмов имеют апсиду на западе и вход на востоке, тогда как в 7 храмах апсида находится на востоке, а вход — на западе. См. перечень тех и других храмов: Vogel, 1960, с. 456 (примеч. 39); Vogel, 1962, с. 80 (примеч. 39); Vogel, 1962a, с. 185–186; ср.: Moreton, 1982.

Достойно внимания, что и в иерусалимском иудейском храме святилище (Святая Святых) было расположено на западе, тогда как вход в храм находился на востоке (см.: Vogel, 1962a, с. 176, примеч. 3; Vogel, 1967, с. 88, примеч. 5; ср. у Иоанна Дамаскина, «Точное изложение православной веры», кн. IV, гл. 12 — PG, XCIV, стлб. 1135; Иоанн Дамаскин, 1894, с. 217).

[136] Из 53 базилик, построенных на Западе до 420 г., 37 имеют апсиду на западе и фасад на востоке и 11 имеют противоположную ориентацию; 2 базилики расположены по оси «север — юг» и 3 базилики имеют неопределенную ориентацию; соответственно, Павлин Ноланский или Сидоний Аполлинарий в V в. считают помещение апсиды в западной части храма нормой церковной архитектуры. См.: Vogel, 1962a, с. 187–188.

Церкви с такой ориентацией встречаются на Западе и после V в., но их количество значительно меньше. Так, например, апсиду на западе имела пражская церковь св. Вита, построенная в 929 г.; воздвигнутая на ее месте в 1066 г. базилика св. Вита отражает эту ориентацию, хотя и сдвинута несколько к югу по отношению к оси восток — запад. Из 68 церквей, построенных на Западе между 420 и 1000 г., 44 имеют апсиду в восточной части храма и лишь 17 — в западной или в какой-то другой части. См.: Vogel, 1962a, с. 189.

[137] Сократ Схоластик отмечает в своей «Церковной истории» (кн. V, гл. 22): «В Антиохии сирийской церковь имеет обратное положение: алтарь устрояется не к востоку, а к западу» (Ἐν Ἀντιοχείᾳ δὲ τῆς Συρίας ἡ Ἐκκλησία ἀντίστροφον ἔχει τὴν θέσιν. Οὐ γὰρ πρὸς ἀνατολὰς τὸ θυσιαστήριον, ἀλλὰ πρὸς δύσιν

ὁρᾷ — PG, LXVII, стлб. 640; Сократ Схоластик, 1996, с. 230). Апсиду на западе имел и храм Гроба Господня в Иерусалиме, построенный в 335 г.; между тем в храме Рождества Христова в Вифлееме апсида расположена на востоке (см.: Moreton, 1982, с. 579–580; Vogel, 1960, с. 456, примеч. 39; Vogel, 1962, с. 80, примеч. 39; Vogel, 1962a, с. 186).

138 «Quod nonnulli etiam christiani adeo se religiose facere putant, ut priusquam ad beati Petri apostoli basilicam, quae uni Deo vivo et vero est dedicata, perveniant, superatis gradibus quibus ad suggestum areae superioris ascenditur, converso corpore ad nascentem se solem reflectant, et curvatis cervicibus in honorem se splendidi orbis inclinent» (Leo Magnus, 1973, с. 135; Leo Magnus, 1998, с. 174–175; PL, LIV, стлб. 218–219). Папа Лев Великий вообще боролся против отождествления Христа с солнцем (см. ниже, с. 287 наст. изд., примеч. **159**).

139 Ср.: «Поскольку верующие даже и в последующие столетия [после выступления папы Льва], сохраняли обыкновение в атриуме [базилики] святого Петра поворачиваться на восток, чтобы помолиться Богу, оказываясь [при этом] обращенными к дверям вышеупомянутой базилики, в 1300 г. великолепный флорентийский художник Джотто по поручению кардинала Стефанески, племянника папы Бонифация VIII, создал мозаичное изображение судна, где можно было видеть Христа и св. Петра с другими апостолами, — с тем чтобы верующие молились этому изображению, помещенному на восточной стороне, дабы полностью избежать [таким образом] суеверного почитания солнца» («Hinc factum postea est, ut cùm perseverassent etiam sequentibus saeculis fideles in atrio sancti Petri vertere se ad Orientem, ut ibi Deum precarentur contra portam praedictae Basilicae: et anno 1300. Iottus Florentinus excellens Pictor mandante Cardinale Stephanesco Nepote Bonifacii Octavi Summi Pontificis, construxit ex opere Musivo Navem, in qua conspiciuntur Christus, sanctus Petrus, cum aliis Apostolis; ad hoc ut ad illam Imaginem Orientem versùs positam orarent Fideles, et omnis evitaretur superstitio Solem adorandi» — Casalius, 1647, с. 25). Имеется в виду мозаика Джотто, известная под именем «Navicella», где изображено хождение по водам (Мф. XIV, 22–34; Мк. VI, 45–53; Ин. VI, 16–21); мозаика эта была полностью переделана в XVII веке. Кардинал Стефанески (Giacomo Caetano Stefaneschi, 1270–1323) не был племянником папы Бонифация.

140 Обычай, о котором говорит Лев Великий, прослеживается и в других местах. Еще недавно, например, лужичане, прежде

чем войти в храм, поворачивались к солнцу и приветствовали его, обнажая голову (см.: Moszyński, II/1, с. 438).

[141] PG, XXXIII, стлб. 1069, 1073; Кирилл Иерусалимский, 1855, с. 355, 358. Ср. в этой связи: Dölger, 1918, с. 1–19, 119–124.

[142] Булгаков, 1913, с. 998.

[143] Palladius, II, с. 143; ср.: PG, XXXIV, стлб. 1211. Ср.: Dölger, 1925, с. 247–248.

[144] Лавров, 1930, с. 23–24, 58; Флоря, 1981, с. 85.

[145] Ср.: «Глаголють же нѣціи, яко достоить покланятися святымь иконамь и святым церквамь, егда на восток, егда же не на востокь, тогда не поклонитися. Зри ненаучеnіа, паче же прельсти! Яко егда убо видиши царя или князя, и не на востокь поклонишися ему, но яко же прилучися. И аще царю или князю покланяешися и на западъ, и на сѣверъ, и на югь: колми паче небеснаго Царя образу, и еже от вѣка угодивших ему изоображеніемь или божественым церквам подобаеть покланятися на запад, и на сѣверъ, и на югь, яко же егда прилучится. Святіи же убо апостоли и иже по них божественіи отци и учитиліе наши предаша нам въ святых церквах, и на сѣвернои, и на западнои, и на всѣх стѣнах живописати всечестныа и святыя образы Бога же и Владыкы и святыхь его, и покланятися и почитати. Повелѣша же божественіи апостоли и святіи отци на востокь покланятися того ради, понеже Богь есть свѣть разумныи [ср.: I Ин. I, 5] и солнце праведное [Мал. IV, 2]. И Давидъ глаголеть: „Царства земнаа, поите Богу, възшедшему на небо небесное, на востокы“ [Пс. LXVII, 33–34], и Христос в писаніи въсток именуется, яко же пророкь глаголеть „И сему же [sic! читай: И се мужь], восток имя ему“ [Зах. VI, 12], „и насади Богь раи на востоцѣ“ [Быт. II, 8], даже перваго отечьства ищуще и к нему зряще, Богу покланяемся. И Господь распинаемь к западу зряше, и тако покланяемся ему на восток. И восходя на небеса, къ востоку возношашеся, и тако ему апостоли поклонишася. Тако и пріидет пакы, яко самь рече: „яко млъніи исходит от востока, тако будет пришествіе Сына человѣчьскаго“ [Мф. XXIV, 27]. Сего убо ждуще, къ востоку покланяемся, не просто же, ни без ума, но егда не имамы честнаго и животворящаго креста, ниже святыя иконы, ниже можемь видѣти святыа церкви, ниже прочих освященных вещеи, тогда покланяемся на восток тако, яко же рѣхом» (Иосиф Волоцкий, 1855, с. 314–315; ср.: Казакова и Лурье, 1955, с. 343).

[146] Иосиф Волоцкий, 1855, с. 55.

[147] См. в этой связи: Dölger, 1925, с. 63.

[148] На Афоне возглас священника «Слава тебе, показавшему нам свет» в конце утрени (перед Великим славословием) бывает приурочен к восходу солнца. Ср. в поучении Киприана, епископа карфагенского († 258): «Утром надлежит молиться, чтобы утренней молитвой восславить воскресение Господне. Так же и при заходе солнца и исходе дня нужно снова молиться. Ведь поскольку Христос — истинное солнце и день истинный, когда мы молимся на закате земного солнца и дня, чтобы снова взошло для нас солнце, мы молимся Христу о восходе вечного солнца, дарующего благодать» («Nam et mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur. Recedente item sole ac die cessante necessario rursus orandum est. Nam quia Christus sol verus et dies verus, sole ac die saeculi recedente quando oramus et petimus ut super nos lux denuo veniat, Christo precamur adventum lucis aeternae gratiam praebiturum» — De dominica oratione, 35, см.: Cyprianus, II, c. 112).

[149] А. Орлов, 1946, с. 139–140. У македонцев при виде восходящего солнца принято перекреститься (Dölger, 1925, c. 11). Польские гурали при виде восходящего солнца простирались крыжом на земле так, что голова была обращена к восходу солнца, а лицо — к земле (см.: Moszyński, II/1, c. 438).

[150] См.: Завойко, 1914, с. 84. Ср. у Короленко в рассказе «Марусина заимка» (гл. III): «Пришел домой, лошадь напоил-накормил, Богу на солнушко помолился, спать лег пораньше... Ну, ободняло, выкатилось солнушко, встал я, помолился, лошадь напоил...» (Короленко, I, с. 336).

[151] В античном язычестве принято было трижды в день возносить молитву солнцу: утром, обращаясь на восток, в полдень — на юг, вечером — на запад (Cumont, 1912, c. 161).

[152] Ср. в этой связи: Dölger, 1925, c. 28–30.

[153] Οὐαὶ τοῖς προσκυνοῦσι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας! Πολλοὺς γάρ οἶδα τοὺς προσκυνοῦντας καὶ εὐχομένους εἰς τὸν ἥλιον. Ἤδη γάρ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, προσεύχονται καὶ λέγουσιν, Ἐλέησον ἡμᾶς· καὶ οὐ μόνον ἡλιογνῶσται καὶ αἱρετικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Χριστιανοὶ, καὶ ἀφέντες τὴν πίστιν, τοῖς αἱρετικοῖς συναναμίγνυνται (PG, LXXXVI, стлб. 453).

[154] С. Смирнов, 1913, прилож., с. 239.

[155] Клосс и Назаров, 1997, с. 389. Мы цитировали это место выше, см. ***Глава II***, § **1** (с. 120 наст. изд.).

[156] Субботин, VI, с. 29. Ср. аналогичный украинский обычай: «если крестьянин хотел помолиться и не имел при себе креста или

иконы, он поворачивался к солнцу; если солнца не было видно, он обращался на восход солнца» (Moszyński, II/1, с. 441); в Белоруссии женщина, выходящая зажинать, обращалась к солнцу, читала молитву и только после этого начинала работу (там же, с. 439).

[157] Соловьев, VII, с. 430. Утверждение Василия Желтовского, что «Бог наш на небеси, а на земле Бога нет», может восходить к духовному стиху о Книге Голубиной, ср.:

Это не два зверя собиралися,
Не два лютые собегалися:
Это Кривда с Правдой соходилася,
Промежду собой бились-дрались;
Кривда Правду одолеть хочет;
Правда Кривду переспорила,
Правда пошла на небеса
К самому Христу, Царю небесному;
А Кривда пошла у нас вся по всей земле,
По всей земле по свет-Руской,
По всему народу христианскому.

(Бессонов, II, с. 305, ср. с. 273–274, 278, 282, 310, 322, 328, 335, 375)

Вообще солнце может называться у русских «богом» (см.: Афанасьев, I, с. 66–67; Moszyński, II/1, с. 443). Так, по этнографическим свидетельствам, «в восточной Сибири поселяне говорят о солнце: Бог глядит с неба» (Афанасьев, III, с. 779). Согласно другому свидетельству (из Вологодской губернии), «клясться именем Бога — большая клятва, но *право* [т. е. клятва со словом *право*] считается „выше солнца“» (Иваницкий, 1890, с. 119); здесь явно отразилось не только восприятие солнца как Бога, но и наименование его «богом». Ср. вообще о клятве солнцем у славян: Афанасьев, I, с. 66, 416; Moszyński, II/1, с. 446; она соответствует античной клятве солнцем (см., например, у Апулея, Metamorphoses, I, 5 — Apuleius, I, с. 10; Апулей, 1959, с. 103). Достаточно показательна также пословица «де соньце, там и сам Господь» (Афанасьев, I, с. 67), ср. еще духовный стих:

Стоял костёл новы, незрублёны,
А в тум костели три океничкн:
У першом океньцы ясное сонце
……………………………………
Не есть воно ясное сонце:
Але есть вон сам Господь Бог...

(Бессонов, IV, с. 41)

Ассоциация Бога и солнца проявляется и в русском свадебном обряде, а именно, в мотивировке ритуального закрывания волос у замужней женщины: полагают, что «на женский волос не должно солнце светить», т. е. женщина не может показывать волосы солнцу; вместе с тем, даже и дома женщина не может с открытой головой «пред образа стать», т. е. молиться перед иконами; итак, солнце и икона (а иконы именовались в России «богами») и в этом случае предстают как соотнесенные явления (см.: Успенский, 1982, с. 169–170, ср. с. 118–119).

[158] Кузнецов, 1910, с. 414–415, ср. с. 444.

[159] Так, Максим Туринский говорит в проповеди на Рождество Христово: «Народ правильно, пожалуй, называет сей святой день рождения Господа „новым солнцем" и своим авторитетом настолько закрепляет это, что даже иудеи и язычники пользуются этим наименованием» («Bene quodammodo sanctam hanc diem natalis domini solem novum vulgus appellat, et tanta id sui auctoritate confirmat, ut Iudaei etiam atque gentiles in hac voce consentiant» — Sermo LXII: De Natale Domini nostri Jesu Christi, см.: Maximus Taurinensis, 1962, с. 261, ср. также с. 262–263; PL, XVII, стлб. 614, ср. стлб. 615–616). Между тем Лев Великий в рождественской проповеди предостерегает, напротив, против «пагубного убеждения простых людей, которыми сей день торжества нашего почитается не столько как день рождения Христа, сколько как день явления, как они говорят, „нового солнца"» («simplicioribus animis... persuasione pestifera, quibus hic dies sollemnitatis nostrae, non tam de nativitate Christi, quam de novi, ut dicunt, solis ortu videtur [alias: videatur] honorabilis» — Sermo XXII: De Natale Domini, II, § 6, см.: Leo Magnus, 1973, с. 99; Leo Magnus, 1998, с. 108–109; PL, LIV, стлб. 193).

Выражение «новое солнце» (sol novus) применительно к Рождеству Христову является достаточно обычным в католическом обиходе, ср. в средневековом рождественском гимне («Annus renascitur...»): «Sol novus oritur» (Analecta Hymnica, XX, с. 91, № 95), в богородичном гимне («Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, virgo serena...»): «Genuisti prolem novum stella solem» (там же, LIV, с. 337, № 216). В свое время так именовались (по-гречески) языческие императоры (см. выше, с. 271 наст. изд., примеч. **84**).

[160] Ср. обращение к солнцу в надписи на надгробии III в.: «Господин Солнце, когда ты восходишь в правде (справедливости)...» (Κύριε Ἥλιε, ὡς δικαίως ἀνατέλλεις...), которое ближайшим образом напоминает образ «Солнца Правды» в Библии (Мал. IV, 2):

«Возсияет [букв.: взойдет] вам... солнце правды» (ἀνατελεῖ ὑμῖν... ἥλιος δικαιοσύνης). Также и Митра может наделяться эпитетом δίκαιος, ср.: Θεῷ δικαίῳ Μιθρᾳ. См.: Cumont, 1927, с. 69, 71; Dölger, 1929–1960, V, с. 138–140; ср. в этой связи соотнесение клятвы солнцем и клятвы со словом *право* в фольклорном свидетельстве, которое мы приводили выше (см. с. 286 наст. изд., примеч. **157**).

[161] Codex Vaticano greco 1613, с. 144, 148, 167, 304, 341, 349, 367, 393, ср. сходную форму, которая может трактоваться как процветший или якорный крест на с. 121, 163, 174, 239, 279, 317. См. изд.: Menologio, 1907, с. 154, 158, 167, 305, 341, 349, 367, 393, ср. с. 121, 163, 175, 239, 279, 317.

[162] В работе над Менологием участвовали восемь миниатюристов, которые принадлежали к одной художественной школе: миниатюры, выполненные разными мастерами, обнаруживают настолько разительное стилистическое сходство, что некоторые исследователи даже видели здесь руку одного художника (что безусловно неверно). См.: Ševčenko, 1972, с. 241–243.

[163] Как предполагается, в некоторых случаях здесь изображены конкретные константинопольские храмы, в частности храм св. Апостолов (см.: Беляев, 1906, с. 146–147).

[164] Codex Vitr. 26-2, л. 43, 62 об., 64 об. (см. репродукции: Tsamakda, 2002, № 95, 153, 159) и несколько менее выразительные примеры на л. 13 об., 14 об., 25, 26, 28, 30 об., 48, 50 об., 64 об. (там же, 2002, № 12, 15, 47, 48, 53, 59, 110, 119, 158); ср. также сходную форму на л. 15, 25, 28 об., 32 об., 41 об., 76 об., 78, 78 об. (там же, 2002, № 17, 46, 54, 64, 90, 185, 191, 192). Отметим здесь форму процветшего креста на л. 33, 47, 57 (там же, 2002, № 66, 108, 136).

[165] Codex grec 74. См. изд.: Omont, 1908, № 93, ср. сходную форму: № 97.

[166] Codex Греч. 2, л. 302. См. изд.: Добрынина, 2004, ил. 70. Ср. сходные формы на л. 239, 310 об. (Добрынина, 2004, ил. 57, 71).

[167] Codex 6, л. 30. См. изд.: Pelekanidis et al., II, с. 174, № 298. В описании рукописи на с. 352 датировка отсутствует.

[168] См.: Стасов, 1902, с. 63, рис. 56 (без указания источника).

[169] Codex Vaticano slavo II, л. 131. См. изд.: Манассиева хроника, 1963, с. 263; Дуйчев, 1962, № 46; Стасов, 1902, с. 63, рис. 57. Эти миниатюры, вероятно, восходят к византийским и, следовательно, могут отражать византийское представление о храме.

Сочетание креста и полумесяца, как отметил в свое время В. В. Стасов, представлено здесь и при изображении знамени или военного значка над знаменем у болгар, византийцев, персов, куман и древних греков (л. 118 об., 122 об., 168, 172 об.); в цитируемом издании этого вовсе или почти не видно; см. изд.: Манассиева хроника, 1963, с. 238, 246, 337, 346; Дуйчев, 1962, № 41, 43, 59, 60.

[170] См.: Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 27, ил. 15; Galley, 1979, ил. 10. Крест над полумесяцем изображен здесь вписанным в круг, подобно кельтским крестам, о которых мы упоминали выше (см. § **2.1**, с. 236 наст. изд.).

[171] См.: Grabar, 1954, с. 31 (табл. VIII, 1); Alcouffe, 1986, с. 106–107. Грабар полагает, что так же, как и на поздних купольных крестах, крест, водруженный над луной, призван выражать триумф Христа как «солнца правды» над небесными светилами («Comme tant de croix tardives au sommet des églises, la croix de la *Sedia* se dresserait ainsi triomphalement sur le croissant de la lune, en soleil nouveaux qui règne sur tous les astres du firmament» — там же, с. 32, примеч.). Под поздними купольными крестами, скорее всего, имеются в виду кресты на куполах русских церквей. Как видим, объяснение Грабара не выходит за рамки традиционных представлений.

[172] См. репродукцию: Peirce & Tyler, I, табл. 107. Саркофаг здесь не соотносится с Феодором и датируется V веком.

[173] См.: Bertelè, 1927, с. 84.

[174] См.: Stylianou, 1982, с. 140 (ил. 1); Stylianou, 1985, с. 137 (ил. 70); Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 35 (ил. 25).

[175] См.: Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 21–23, ил. 4–9.

[176] Там же, с. 27, ил. 16.

[177] См.: Bertelè, 1927, с. 89.

[178] См.: Bellinger & Grierson, III/2, с. 637 и табл. LXVIII; Grierson, 1982, табл. LVII (№ 993), LVIII (№ 1006); Bertelè, 1927, с. 89 (табл. II, ил. 22–24, 26–27).

[179] См.: Bertelè, 1927, passim; Grierson, 1982, табл. LXXII (№ 1192); Hendy, 1960, с. 260, табл. XXXV (№ 15). Такая композиция известна на римских и средневековых монетах.

[180] См.: Bertelè, 1927, с. 89, табл. II, ил. 22.

[181] См.: Bertelè, 1978, табл. XI, № 165.

[182] См.: Bellinger & Grierson, III/2, табл. LXVIII, № J.3, J.9; Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 28; Stylianou, 1982, с. 139–140 (ил. 2).

[183] См: Bertelè, 1927, с. 90, табл. II, ил. 27. Между тем на печатях иерусалимских королей можно встретить изображение двух храмов, один из которых увенчан крестом, другой — полумесяцем (Smith, 1956, с. 104 и ил. 95–97); полагают, что первый храм изображает храм Гроба Господня, второй — храм царя Соломона, объединяя таким образом символику Нового и Ветхого Завета.

[184] Наличие этой буквы под крестом, согласно Максиму Греку, может объясняться двояким образом: можно видеть здесь либо начальную букву слова ὕψος ‘высота’ (которое определяет возвышение Христа), либо цифровое значение буквы υ ‘четыреста’ (речь идет тогда о четырех странах света, в каждой из которых из ста овец одна оказалась заблудшей и обретенной Добрым Пастырем). Оба объяснения представляются натянутыми; тем не менее, ряд исследователей (Шляпкин, 1907, с. 71; Мурьянов, 1977, с. 316) присоединяются к толкованию Максима Грека — по их мнению, ипсилон прообразует высоту крестного восхождения Христа.

[185] См.: Sulzberger, 1925, с. 380–381 (рис. 17а, 18, 19, 20, ср. рис. 11, где представлена фигура, соответствующая изображению креста на перевернутом полумесяце), ср. с. 385. Особый интерес для нас может представлять крест с одним рогом полумесяца, под которым написано латинскими буквами MARIA (там же, с. 444, рис. 44).

[186] См., например: М. Соловьев, 1887, с. 281–284; Гусев, 1909, с. 10. Вот характерные высказывания: «Наиболее вероятное объяснение фигуры полумесяца заключается в том, что она представляет собою форму стилизации процветшего креста: ветви процветшего креста постепенно перешли в фигуру полумесяца. Символ этот в соединении с крестом был очень распространен и, переходя из века в век, занесен был в Россию нашими наставниками в вере. И если мы встречаем этот символ не на всех храмах, но на некоторых только, то это объясняется причинами случайными» (Покровский, 1916, с. 157); «На главах наших, особенно древних, храмов встречаются кресты с полумесяцем в их нижней части. Эти кресты ведут свое происхождение с Востока, где они известны под именем якорных крестов. Якорь есть символ христианской надежды (Евр. VI, 18–19), и два рога якоря под крестом знаменуют, что наше упование благ вечных и временных

утверждается на крестных заслугах Спасителя» (Булгаков, 1913, с. 602, примеч.). По мнению Леклерка, полумесяц в церковном искусстве может сознательно смешиваться с якорем (Leclercq, 1914b, стлб. 3044).

[187] Chapouthier, 1935, с. 56 (№ 38 и 39), ср. также аналогичное изображение на с. 54 (№ 37), где над полумесяцем находятся несколько маленьких крестиков, которые, очевидно, воспроизводят звезды (***Иллюстрация XXV***).

[188] Там же, с. 280 (№ 53).

[189] Там же, с. 61 (№ 50).

[190] Там же, с. 49–53, 57, 59–64, 66, 94 (№ 26–36, 40–41, 44–48, 51–59, 104).

[191] Museo dell'Ostia Antica, инв. № 929. Стела была найдена в некрополе «Porto dell'Isola sacra» — на кладбище в Античной Остии. Ср. Cumont, 1942, с. 208 и ил. 38; Кюмон — неверно, на наш взгляд, — видит здесь изображение фригийского колпака, который является головным убором Аттиса.

[192] Lapicque, 1977, с. 211 (ил. 20); Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 51 (ил. 62).

[193] Аладашвили, 1977, с. 16 (ил. 7), 220 (ил. 207); Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 48 (ил. 54). Ср. отчасти сходное изображение XVII в. из Сучавского музея, Румыния: T. Talbot Rice, 1965, с. 238 (ил. 221); Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 46 (ил. 51).

[194] Ср. еще микенскую золотую фигурку, изображающую голову быка, между рогами которого находится обоюдоострый топор в форме греческой «тау» (Déchelette, II/1, с. 480, ил. 2041).

[195] См.: Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 46–49, 51 (ил. 48–50, 52–53, 55, 63).

[196] См. изображение Аписа в виде быка с солнечным диском между рогами (Mastrocinque, 2004, с. 177, № 44; Roscher, II/1, стлб. 420) или аналогичное египетское изображение небесной богини (sky goddess), где диск показан между рогами коровы (Schäfer, 1986, с. 214 и с. 357, рис. 330). Ср. галльские каски с рогами, между которыми находится колесо, также представляющее солнце (Déchelette, III, с. 1156, ил. 484); вообще о касках с рогами см.: Alföldi, 1959.

[197] У славян это может быть бык, корова, а также козел или баран. Ср. также *рог*, *рогатый* как название месяца у славян. См.: Афанасьев, I, с. 660; Белова и Толстая, 2004, с. 146.

[198] Зафиксировано у Арата (греческого астронома и поэта III в. до н. э.). См.: Liddel & Scott, 1996, с. 940.

[199] Ср., например, у Овидия (Метаморфозы, II, 117, X, 479, XII, 264).

[200] См.: Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 49 (ил. 58, 59).

[201] См.: Paz García-Bellido, 1987, с. 503 (табл. I, № 9) и 508. Ср. также: Moutsopoulos & Dimitrokallis, 1988, с. 49, ил. 56; М. Соловьев, 1887, с. 265.

[202] См.: Acta S. Eustathii, 1884, с. 69; PG, CV, стлб. 380, 381; Acta sanctorum, 1867, с. 124; ВМЧ, 1869, стлб. 1283; житие Евстафия Плакиды читается под 20 сентября. Ср.: Delehaye, 1919/1966, с. 234–237.

[203] См.: Сумцов, 1890, с. 8–9; Потебня, II, с. 335.

[204] См.: Беновска-Събкова, 1998, с. 53–57. Соответственно, болгарские монахи резали кресты из оленьих рогов, приписывая им особые чудодейственные свойства (см.: Маринов, 1914, с. 85).

[205] См.: Сумцов, 1890, с. 4 сл.; Гура, 2004, с. 545. Ср. описание мифологического оленя в болгарском фольклоре: «Три елени златороги, На чело им іасно слжнце, На гржди им месечина, На плешти им дребни звезди» (Коледни песни и слави, 1889, с. 14, № 7).

О древнейшей связи оленя с солярным культом, восходящей к эпохе неолита, см.: Мазин, 1976 (с. 98, 104); Blankoff, 1978.

[206] См. репродукцию: Alföldi, 1959, ил. 2.

В. Деонна упоминает вазы с крестом или кругом, сочетающимися с рогами козерога (горного козла), которые образуют форму полумесяца (Deonna, 1947–1948, с. 9, примеч. 4). Карл Зиттл говорит о лангобардских саркофагах, где объединены крест и рога, не называя источник своих сведений (см.: Sittl, 1890, с. 128, примеч. 8).

[207] В дополнение к сказанному отметим, что полумесяц под крестом может быть перевернут (см., например: Шляпкин, 1907, табл. II, № 28), и тогда он явно не имеет отношения к процветшему кресту. Вместе с тем такого рода крест может быть сопоставлен с восходящими к Апокалипсису (Откр. XII, 1) изображениями Богоматери или Церкви Христовой на перевернутом полумесяце (ср. выше, § **2**, с. 232 наст. изд.). См., например, фреску на куполе Брауншвейгского собора (1240–1250 гг.), где изображена Невеста Христова, сидящая рядом с Христом, причем под ногами ее находится полумесяц, обращенный рогами вниз (см.: Schiller,

IV/1, с. 100 и ил. 253). Ср. изображение перевернутого полумесяца на античных геммах: Mastrocinque, 2004, с. 409 (№ 378, 379).

[208] См.: Réau, II/2, с. 80. Ср. в этой связи колонну, увенчанную таким символом, на площади г. Клагенфурта (Австрия); ***Иллюстрация XXXIII***.

[209] Шмеман, 1954, с. 137. Ср. почти совершенно такие же формулировки у А. Юнгмана: «Christianity absorbed and made its own what could be salvaged from pagan antiquity, not destroying it but converting it, „Christianizing“ what could be turned to good» (Jungmann, 1962, с. 151); «The new Christian order was not called upon to demolish the wholesome cultural values — civic, social and artistic — of the past, but to transform them to the honor and glory of God. Now, however, we must deal with the fact that forms of the *religious* culture of the ancient world were adopted into the worship of the Church» (там же, с. 134).

[210] Шмеман, 1954, с. 232; ср. выше, с. 270 наст. изд., примеч. **79**. Следует напомнить, что к началу христианской эпохи язычество могло восприниматься не столько как религия, сколько как язык культуры, который определял привычный набор образов и ассоциаций, необходимых для выражения разного рода переживаний — философских, эстетических, но также и религиозных (см.: Живов и Успенский, 1984/1996, с. 449–453). Показательно в этом плане обращение к Христу в стихах Павлина, епископа Ноланского († 431): «Приветствую тебя, о истинный Аполлон» («Salve, o Apollo vere» — Paulinus Nolanus, 1894a, с. 349).

[211] Праздник рождения Непобедимого Солнца был установлен в 274 г., когда император Аврелиан объявил Солнце верховным богом Римской империи, воздвиг храм Солнца в Риме на Агриппином поле (как полагают, между Via Flaminia и Pincio) и учредил в его честь состязания: «Aurelianus... templum Solis et castra in campo Agrippae dedicavit... agonem Solis instituit» (Mommsen, 1892, с. 148).

Культ Солнца в Риме становится особенно заметным в императорский период. После завоевания Египта (31 г. до н. э.) Август отправил в Рим два обелиска и посвятил их Солнцу («Soli donum dedit» — CIL, VI/1, № 701, 702, с. 124), чтобы отблагодарить его за победу; обелиски были установлены на Большом цирке и на Марсовом поле. Тацит († ок. 120) и Тертуллиан († 230) говорят о существовании храма Солнца на Большом цирке (Annales, кн. XV, гл. 74 — Tacitus, IV, с. 332; Тацит, 1993, с. 298); по свидетельству

Тертуллиана (De spectaculis, 8 — Tertullianus, I, с. 234; PL, I, стлб. 639), Большой цирк вообще «в основном был посвящен Солнцу» («circus Soli principaliter consecratur» — там же). Нерон (54–68) воздвиг колоссальную статую (Colossus Neronis), изображающую Солнце с лицом Нерона и семью лучами, расходящимися от его головы; Адриан (117–138) затем посвятил эту статую Солнцу, устранив в ней черты сходства с Нероном (см.: Bacchiocchi, 1977, с. 239–240). Об уподоблении языческих императоров Солнцу мы уже говорили выше (§ **2.1**, с. 235 наст. изд.). С начала II в. восточный культ Непобедимого Солнца проникает в Рим двумя путями, соединившись с существовавшим до этого автохтонным культом Солнца (Sol indiges): как индивидуальный культ Sol Invictus Mithra и как общественный культ Sol Invictus Elagabal. Во время правления Элагабала или Марка Аврелия Антонина (218–222), который с 217 г. был жрецом бога Солнца Элагабала и от него получил свое имя, культ Непобедимого Солнца стал официальным культом империи (см.: Halsberghe, 1972).

У Апулея (Metamorphoses, XI, 7, 27) эпитет «непобедимый» прилагается как к Солнцу-Озирису, который называется «великим непобедимым богом» («magnus deus... invictus»), так и к Луне-Изиде, которая называется «непобедимым божеством» (numen invictum), см.: Apuleius, II, 1973, с. 348, 304; Апулей, 1959, с. 300, 313.

[212] Ср. здесь в гражданском календаре: «VIII kal. ian. n(atalis) Invicti. c(ircenses) m(issus) XXX» («VIII день до январских календ — день рождения Непобедимого [Солнца], 30 цирковых заездов [вместо обычных 24]»); между тем в мартирологе (Depositio Martyrum) говорится: «VIII kal. ian. natus Christus in Betleem Iudeae» («VIII день до январских календ — родился Христос в Вифлееме Иудейском»); в перечне консулов читаем: «Caesare et Paulo… hoc cons. Dns. ihs. XPC natus est VIII Kal. ian. d. ven. luna XV» («во время консульства [Гая] Цезаря и [Эмилия] Павла Господь Иисус Христос родился в VIII день до январских календ, в пятницу, в 15 день луны»). См.: CIL, I, № 20–21, с. 356, 410 (или: CIL, I^2, № 21–22, с. 278, 338); Mommsen, 1892, с. 71, 56; PL, XIII, стлб. 687; Usener, 1905, с. 465.

Отнесение Хронографа к 336 г. доказывается следующим соображением. В перечне римских епископов (Depositio Episcoporum), который дается в порядке дат их преставления в рамках литургического года (начинающегося 25 декабря), здесь упоминается папа Сильвестр, скончавшийся 31 декабря 335 г., и это опреде-

ляет terminus post quem. После этого добавлен — уже вне данного порядка — папа Марк, скончавшийся 7 октября 336 г., что и определяет terminus ante quem. Таким образом, данный Хронограф был составлен еще при императоре Константине († 337). Вместе с тем сам Константин едва ли имел отношение к установлению праздника Рождества Христова: во всяком случае в Константинополе этот праздник был установлен после его смерти (по-видимому, в 380 г., см.: Roll, 1995, с. 117).

25 декабря как день рождения Христа называется уже у Ипполита (в комментарии к Книге пророка Даниила, IV, 23, см.: Hippolyte, 1947, с. 187), но исследователи, как правило, признают эту дату позднейшей интерполяцией (см.: Roll, 1995, с. 80–81).

[213] Славянское название данного праздника соответствует, вообще говоря, не τὰ ἐπιφάνια (букв. ‘явления’), а θεοφάνεια. Мы будем пользоваться славянским названием как эквивалентом греч. τὰ ἐπιφάνια или лат. epiphania.

В старославянском языке праздник 6 января мог называться как *богоявление*, так и *явление*, *епифания*, *просвѣщение*, причем каждое из этих названий могло употребляться в форме как единственного, так и множественного числа (в соответствии с множественным числом греч. τὰ ἐπιφάνια) (см.: Сл. ст-сл. яз., I, с. 8–9, 123, 578; Сл. ст-сл. яз., III, с. 373). Название *просвѣщение* отвечает при этом более позднему названию *крещение*, обычному в текстах русского происхождения (см. в Лаврентьевской летописи — ПСРЛ, I/2, 1927, стлб. 290).

[214] См.: Botte, 1932, с. 74–82; Jungmann, 1962, с. 149–150; Meyer, 1913, с. 12–25; Holl, 1917/1928, с. 143–144; Bainton, 1962, с. 34. Ср. свидетельство Епифания Кипрского о языческом празднике в Александрии и «во многих местах» в этот день («Панарий», кн. LI, гл. 22, см.: Holl, II, с. 284–287). По словам Епифания, в Александрии в этот день праздновалось рождение бога Эона (Αἰών ‘жизнь, век, вечность’) от девы (Κόρη); это свидетельство перекликается с сообщением Мессаллы, римского автора I в. до н. э., о празднике Эона 5 января (см.: Holl, 1917/1928, ср. 150; Talley, 1986, с. 105–107); о культе Эона и Коры см. вообще: Wernicke, 1894; Bräuninger, 1937; Roscher, I/1, стлб. 195; Roscher, II/1, стлб. 1284 сл. Ср. также итальянские народные обряды, по-видимому, языческого происхождения, в день Богоявления, который олицетворяется в образе старухи Бефаны (имя Befana восходит к Epiphania): Cattabiani, 2003, с. 106–109.

[215] Праздник Рождества Христова мог объединяться с праздником его Крещения, поскольку считалось вообще, что даты рождения и крещения Христа совпадают (см., например, у Ипполита: Pitra, IV, с. 337; ср. ниже, с. 298 наст. изд., примеч. **217**, соответствующее высказывание Дионисия бар Салиби). Соотнесение крещения Христа с его рождением может основываться на Евангелии от Луки (Лк. III, 23), который именно в этом месте говорит о рождении Христа и приводит его родословную; вместе с тем евангельский текст соотносит крещение Христа с Богоявлением, а именно, с явлением Бога Отца, провозгласившего Христа своим сыном (Мф. III, 16–17; Мк. I, 10–11; Лк. III, 22; Ин. I, 32–34); см.: Löschke, 1910, с. 20.

О 6 января как одной из дат, которая может считаться днем рождения и крещения Христа, упоминает уже Климент Александрийский («Строматы», кн. I, гл. 21, § 146 — PG, VIII, стлб. 888; Clemens d'Alexandrie, I, с. 150; Климент Александрийский, I, с. 151, 243; Климент Александрийский, 1892, стлб. 142; ср.: Roll, 1995, с. 77; XI день месяца туби у Климента соответствует 6 января). То же говорит затем Епифаний Кипрский в «Панарии» 374–377 гг. (кн. LI, гл. 22), соотнося этот день с днем солнцестояния (Holl, II, с. 284–285; ср.: Talley, 1986, с. 104–105).

[216] Можно полагать, что праздник Богоявления (6 января) предшествовал установлению специального праздника Рождества Христова, т. е. праздника 25 декабря, не только на Востоке (см.: Duchesne, 1903, с. 259–260), хотя вопрос о том, как обстояло дело в Риме, является предметом дискуссии. Так, например, в календаре 448 г. Полемея Сильвия (Polemeus Silvius), латинского автора, подвизавшегося в Галлии (см. о нем: Baldwin, 1991), отмечается, что в день Богоявления волхвам явилась звезда, возвещающая о рождении Христа: «В VIII день [январских] ид Богоявление, в каковой день в разное время звезда возвестила волхвам о Господе, вода претворилась в вино и Спаситель крестился в реке Иордане» («VIII idus. Epiphania, quo die, interpositis temporibus, stella magis Dominum nuntiabat, et aqua vinum facta, vel in amne Jordanis Salvator baptizatur est» — PL, XIII, стлб. 675; ср.: CIL, I, № 20–21, с. 410 [или: CIL, I^2, № 21–22, с. 339]); это дает основание думать, что в свое время рождение Христа датировалось здесь 6-м января. Католическая церковь и по сей день связывает праздник Богоявления с поклонением волхвов (но не с крещением Христа), трактуя эту связь в том смысле, что в этот день Христос явился народам, которых и представляли волхвы (соответственно, слово μάγοι

евангельского рассказа понимается здесь не как ‘волхвы’ или ‘мудрецы’, но как ‘цари’, ср. Пс. LXX, 10), ср. гомилию папы Льва I на Богоявление: «Дабы поклонялись в лице трех волхвов все народы создателю вселенной, и не только в Иудее был бы известен Бог, но во всем мире...» («Adorent in tribus magis omnes populi universitatis auctorem, et non in Iudaea tantum Deus sed in toto orbe sit notus...» — In Epiphaniae solemnitate sermo III (XXXIII), § 3, см.: Leo Magnus, 1973, с. 173; PL, LIV, стлб. 24); связь с поклонением волхвов отразилась в германских названиях Богоявления, таких как дат. *Hellig-tre-kongerdag*, голл. *Drie-Koningendag* и т. п.; разница между 25 декабря и 6 января может при этом пониматься как тот отрезок времени, который понадобился волхвам для их путешествия (ср. швед. название Богоявления: *Trettondedag*, т. е ‘тринадцатый день’, наряду с *Heiliga Tre Konungarsdag*; см. также: Cattabiani, 2003, с. 104). Между тем православная церковь вспоминает о волхвах в навечерие Рождества Христова (когда читается Евангелие от Матфея, повествующее о них, так же как и Евангелие от Луки, где говорится не о волхвах, а о пастухах) и никак не соотносит этот сюжет с Богоявлением; в свою очередь, Богоявление соотносится здесь с крещением Христа, откуда и сам праздник может называться «Крещением» или «Просвещением». Итак, воспоминание о волхвах в западной церкви в день Богоявления может представлять собой реликтовое явление, отражая ситуацию, когда в этот день отмечалось, наряду с другими событиями, Рождество Христово; то же, вероятно, можно сказать и о воспоминании в восточной церкви крещения Христа в день Богоявления, поскольку в свое время могло иметься в виду, что рождение и крещение Христа совпадают по календарной дате (см. выше, с. 296 наст. изд., примеч. **215**). Филастр, епископ брешанский, отмечает (Liber de Haeresibus, CXL, ок. 385 г.), что некоторые люди отказываются праздновать Богоявление, полагая, по-видимому, что этот праздник представляет собой ненужное повторение праздника Рождества Христова, хотя на самом деле Христос явился волхвам лишь через 12 дней: «Некоторые еретики сомневаются о дне Богоявления, который празднуется в VIII день до январских ид [6 января], говоря, что надлежит им праздновать только Рождество Господа в VIII день до январских календ [25 декабря], но не день Богоявления, — не ведая, что... Спаситель во плоти все в себе и о себе соединил, так чтобы и родиться в VIII день до январских календ, и явиться в VI день [января]. Явился волхвам через двенадцать дней в храме [sic!]» («Sunt quidam dubitantes haere-

tici de die Epiphaniorum Domini Salvatoris qui celebratur octavo idus Januarias, dicentes solum Natalem debere eos celebrare Domini octavo kalendas Januarias, non tamen diem Epiphaniorum, ignorantes quod... Salvator carnaliter omnia in se et de se consummabat, ut et nasceretur VIII kal. Jan. et appareret VI. Apparuit magis post duodecim dies in templo» — PL, XII, стлб. 1273).

[217] Ср.: «Господь родился в январе, в тот день, когда мы празднуем Богоявление; ибо древние [христиане] в один и тот же день отмечали праздник Рождества и Богоявления, поскольку он был рожден и крещен в тот же день. Поэтому и ныне еще армяне отмечают оба эти празднества в один день. С этим согласны и Учители [Церкви], которые говорят вместе о том и другом празднике. Причина же, по которой Отцы перенесли указанное празднество с 6 января на 25 декабря, как говорят, была такова. В этот самый день 25 декабря язычники торжественно отмечали праздник рождения солнца; для украшения же праздника было принято зажигать огни, и они имели обыкновение приглашать также и христиан участвовать в этом обряде. Когда Учители увидели, что христиане расположены к этому обычаю, они пришли к решению учредить в тот же день праздник подлинного Рождества, а 6 января определили праздновать Богоявление. Этот обычай сохранился и в настоящее время вместе с обыкновением зажигать огонь в этот день» («Mense Januario natus est Dominus eodem die quo Epiphaniam celebramus, quia veteres uno eudemque die festum Nativitatis et Epiphaniae peragebant, quoniam eadem die natus et baptizatus est. Quare hodie etiam ab Armenis uno die ambae festivitates celebrantur. Quibus adstipulantur Doctores, qui de utroque festo simul loquuntur. Causam porrò, cur à Patribus praedicta solemnitas à die 6. Januarii ad 25. Decembris translata fuit, hanc fuisse ferunt. Solemne erat ethnicis hac ipsa die 25. Decembris festum ortus soli celebrare; ad augendam porrò diei celebritatem, ignes accendere solebant: ad quos ritus populum etiam Christianum invitare et admittere consueverant. Quum ergo animadvertent Doctores ad eum morem Christianos propendere, excogitato concilio eo die festum veri Ortus constituerunt; die verò 6. Januariis Epiphaniam celebrare jussere. Hunc itaque morem ad hodiernum usque diem cum ritu accendendi ignis retinuerunt» — Assemanus, II, с. 164). Обряд зажигания огней находит соответствие в названии τὰ φῶτα ‘светы’ как обозначении Богоявления (см. с. 254 наст. изд.), а также в обычае зажигать костры в день Рождества Иоанна Предтечи (т. е. в день летнего солнцестояния), до сих пор сохраняющемся в разных частях Европы.

[218] Анонимный автор трактата «De Pascha computus» 243 г. восклицает: «О сколь прекрасно и чудесно промышление Господа, [который устроил так, чтобы] Христос родился в тот же день, когда создано было солнце, — в V день до апрельских календ, день четвертый [творения]» («O quam praeclara et divina Domini providentia! ut in illo die quo factus est sol, in ipso die nasceretur Christus, V k[a]l[endas] apr[ilis], feria IV» — PL, IV, стлб. 963–964).

Монтанисты, по свидетельству Созомена («Церковная история», кн. VII, гл. 18), считали, что солнце было создано 24 марта (PG, LXVII, стлб. 1473; Созомен, 1851, с. 516–517).

[219] Ипполит (в комментарии к Книге пророка Даниила, IV, 23) сообщает, что Христос родился через 5500 лет после сотворения мира и скончался 25 марта, когда миру исполнилось 6000 лет; поскольку сказано, что «у Господа один день как тысяча лет, и тысяча лет как один день» (II Петр III, 8; ср.: Пс. LXXXIX, 5), это означает, что Христос умер, когда наступила суббота Господня (см.: Hippolyte, 1947, с. 187). Отсюда следует, что мир был сотворен в день, соответствующий именно 25 марта. Не исключено, что этот текст является позднейшей интерполяцией.

[220] См.: Duchesne, 1903, с. 262; ср. выше, примеч. **219** (об Ипполите).

[221] Ср. в трактате «De solistitia et aequinoctia conceptionis et nativitatis domini nostri Iesu Christi et Iohannis Baptistae» (IV в.): «Зачат... Господь наш в VIII день до апрельских календ, в месяце марте, который есть день Пасхи Страстей Господа и зачатия его» («Conceptus est... Dominus noster octavo calendas aprilis mense martio qui est dies Paschae passionis Domini et conceptionis ejus» — Botte, 1932, с. 99). О том, что 25 марта Христос был зачат и распят, говорит также Августин: «Полагают, что он был зачат в VIII день до апрельских календ, в каковой день и претерпел страдания» («Octavo enim calendas aprilis conceptus creditur, quo et passus» — De Trinitate, кн. IV, гл. 5, см.: PL, XLII, стлб. 894). И в другом месте у Августина читаем: «Кто родился на девятом месяце в VIII день до январских календ, тот, конечно, зачат был примерно в VIII день до апрельских календ, который и был днем страстей его» («Qui enim mense nono natus est octavo calendas januarias, profecto mense primo conceptus est circa octavum calendas aprilis, quod tempus etiam passionis ejus fuit...» — Questionum in Heptateuchum, кн. II, гл. 90, см.: PL, XXXIV, стлб. 629). Ефрем Сирин († 373) в одном из своих пасхальных гимнов говорит, что Христос был зачат и воскрес в том же месяце — нисане (см.: Beck, II, с. 73–74).

[222] Ряд исследователей на этом основании полагает, что исходной датой для определения Рождества Христова явилось именно 25 марта, т. е. день весеннего равноденствия (см.: Duchesne, 1903, с. 261–264; Engberding, 1952; Talley, 1986, с. 85–162; к истории вопроса см.: Roll, 1995, с. 87–106). Эта гипотеза, как считают ее приверженцы, способна объяснить как мнение, что Христос родился 25 декабря, так и мнение, что он родился 6 января: если 25 декабря получается отсчетом от 25 марта (как дня смерти Христа и, соответственно, его зачатия), то 6 января предполагает, что Христос умер (а тем самым и был зачат) 6 апреля. Действительно, монтанисты, по свидетельству Созомена («Церковная история», кн. VII, гл. 18), соотносили смерть Христа именно с этой датой (PG, LXVII, стлб. 1473; Созомен, 1851, с. 516–517). Вместе с тем в комментарии Епифания Кипрского к Евангелию от Луки (дошедшем до нас в армянской рукописи 1750 г. из Библиотеки св. Лазаря в Венеции) зачатие Христа определяется именно 6-м апреля; армяне, которые считают, что Христос родился 6 января, отмечают Благовещение 7 апреля (см.: Talley, 1986, с. 98–99). Любопытно, что если монтанисты, согласно Созомену, определяли день смерти Христа, отсчитывая 14 дней от дня весеннего равноденствия (24 марта) как от дня создания солнца (ср. выше, с. 299 наст. изд., примеч. **218**), то в Александрии, как сообщает Епифаний Кипрский, ссылаясь на Ефрема Сирина («Панарий», кн. LI, гл. 22, см.: Holl, II, с. 284–285), сходным образом вычисляли день рождения Христа, отсчитывая 13 дней от дня зимнего солнцестояния (25 декабря): в одном случае речь идет о VIII дне до апрельских ид, в другом — о VIII дне до январских ид.

Итак, 25 декабря как день Рождества Христова может объясняться соотнесением как с днем зимнего солнцестояния (и в этом случае он соответствует языческому культу солнца), так и с днем весеннего равноденствия (и в этом случае он оказывается непосредственно с этим культом не связанным). Оба объяснения не обязательно противоречат одно другому: они могут отражать разные хронологические этапы. При этом необходимо иметь в виду, что в одном случае речь идет об установлении особого церковного праздника, специально посвященного рождению Христа, в другом же случае — о богословских рассуждениях, которые в принципе могли иметь достаточно абстрактный характер.

Праздник Рождества Христова, надо полагать, был установлен в Риме, и поскольку мы имеем ранние свидетельства относительно связи почитания Христа с культом солнца (см. выше, § **2.2**,

с. 239–241 наст. изд.), едва ли возможно допустить, что совпадение с праздником, посвященным солнцу, явилось здесь простой случайностью. Заметим, что и те исследователи, которые определяют дату рождения Христа (25 декабря) отсчетом от дня его смерти (25 марта), отнюдь не исключают того, что на выборе этой даты каким-то образом сказалось соотнесение с праздником рождения солнца (см., в частности: Duchesne, 1903, с. 265; Talley, 1986, с. 91; Roll, 1995, с. 106–107). Таким образом, независимо от того, где и когда производились вычисления даты рождения Христа, мы должны думать, что специальный праздник, посвященный этому событию, появился в Риме и был приурочен ко дню рождения Непобедимого Солнца (Dies natalis solis invicti).

Мы можем предположить, что соотнесение дня рождения Христа с днем его смерти возникло до установления этого праздника и, может быть, на какой-то другой территории. Этому предположению отвечает указание Созомена на то, что монтанисты (во II–III вв.) датировали смерть Христа 6-м апреля (см. выше), ср. также утверждение Ефрема Сирина о том, что Христос был зачат и умер в одном и том же месяце (см. выше, с. 299 наст. изд., примеч. **221**). Добавим, что трактат «De solistitia et aequinoctia...», в котором, как мы видели, смерть Христа соотносится с его зачатием, содержит несомненные семитизмы, указывая на сирийское происхождение автора (Botte, 1932, с. 91; Engberding, 1952, с. 36; Talley, 1986, с. 92–93), хотя вопрос о том, где был написан данный трактат, остается предметом дискуссии.

Не исключено, однако, что определение даты рождения Христа на основании даты его смерти появилось уже после установления праздника 25 декабря как попытка богословского осмысления этой даты, вызванная стремлением избавиться от языческих ассоциаций. При таком понимании мнение монтанистов о том, что Христос умер 6 апреля, не может быть связано с 6 января как датой его рождения (как полагают те, кто выводят дату рождения Христа исходя из даты его смерти, см. выше).

Действительно, оба автора IV–V вв., утверждающих, что день смерти Христа совпадает с днем его зачатия, так или иначе говорят о недопустимости такой ассоциации. Так, в трактате «De solistitia et aequinoctia...» читаем: «Но они также называют [этот день] рождением Непобедимого. Кто же столь непобедим, как Господь наш, который восторжествовал над поверженной смертью? А что они говорят о рождении солнца, так он сам и есть Солнце Правды, о котором сказал пророк Малахия: „И возсияет вам, боящим-

ся имене его Солнце Правды, и исцеление в крилех его“ [ср.: Мал. IV, 2]» («Sed et invicti natalem apellant. Quis utique tam invictus nisi dominus noster qui mortem subactam devicit? Vel quod dicant solis esse natalem ipse est sol iustitiae de quo Malachias propheta dixit: „Orietur vobis timentibus nomen ipsius sol iustitiae et sanitas est in pennis eius“» — Botte, 1932, с. 105). Точно так же Августин в проповеди на Рождество Христово (Sermo CXC: In Natali Domini, VII) говорит, что мы должны праздновать день «не как неверные в честь солнца, но в честь того, кто создал солнце» («non sicut infideles propter hunc solem, sed propter eum, qui fecit hunc solem» — PL, XXXVIII, стлб. 1007; ср. Sermo CLXXXVI: In Natali Domini, III — PL, XXXVIII, стлб. 999). Равным образом, комментируя Евангелие от Иоанна, Августин протестует против буквального отождествления Христа с солнцем: «Не признáем Иисуса Христа солнцем, которое мы видим восходящим на востоке и заходящим на западе... Господь Христос есть не сотворенное солнце, а тот, для кого сотворено было солнце» («Non arbitremur Dominum Jesum Christum esse solem quem videmus oriri ab oriente, occidere in occidente... Non est Dominus Christus sol factus, sed per quem sol factus est» — In Johannis Evangelium tractatus, XXXIV, см.: PL, XXXV, стлб. 1652).

Нельзя не отметить, что определение даты рождения Христа исходя из даты его смерти, которое основывается на тезисе о том, что Христос был зачат и умер в один и тот же день, предполагает, что воплощение Христа проявилось прежде всего в зачатии и уже вторичным образом — в его рождении. Это могло быть связано с христологическими дискуссиями, хотя конкретный характер такой связи остается неясным. Ср.: «Jewish tradition regarding the patriarchs would in most instances... identify the days of their births and deaths. The identification of the date of Jesus’ death with the date of his conception, and the consequent projection of the date of his birth to a point nine months later, seems to be a Christian development. The reasons for this are less than clear» (Talley, 1986, с. 130).

[223] Говоря, о том, что Христос воскрес в первый день недели, евангелисты должны были иметь в виду иудейскую семидневную неделю, которая соотносится с семью днями творения (Быт. I, 3–II, 3). Первый день недели следовал за субботой, как это и отмечается в евангелиях (Мф. XXVII, 62, XXVIII, 1; Мк. XV, 42, XVI, 1; Лк. XXIII, 54, 56). Соотнесение дней недели с именами планет имеет языческое происхождение и наблюдается в Риме уже в I в. н. э.; при этом день Солнца соответствует нашему воскресенью,

т. е. первому дню недели у иудеев (см.: Bacchiocchi, 1977, с. 242–246); в Апокалипсисе этот день именуется «Господним»: κυριακὴ ἡμέρα (Откр. I, 10). Созомен («Церковная история», кн. I, гл. 8) говорит, что «день, называемый Господним [воскресенье], евреи считают первым днем недели, а язычники посвящают солнцу» (Τὴν δὲ Κυριακὴν καλουμένην ἡμέραν, ἣν Ἑβραῖοι πρώτην τῆς ἑβδομάδος ὀνομάζουσιν, Ἕλληνες ἡλίῳ ἀνατιθέασι — PG, LXVII, стлб. 880–881; Созомен, 1851, с. 35), ср. у Евсевия Памфила («Жизнь Константина», кн. IV, гл. 18) о том, что воскресный день «называется также днем света и солнца» (Τὴν δέ γε σωτήριον ἡμέραν, ἣν καὶ φωτὸς εἶναι καὶ ἡλίου ἐπώνυμου συμβαίνει — PG, XX, стлб. 1165; Евсевий Памфил, 1998, с. 150). Первоначально день Солнца считался вторым днем недели, которая начиналась днем Сатурна, т. е. субботой; однако уже в середине II в. он становится первым днем недели, что отвечает счету дней у иудеев (см.: Bacchiocchi, 1977, с. 247–248). Особое значение этого дня, несомненно, определяется культом Солнца, который становится все более и более заметным в Риме (см. выше, с. 293–294 наст. изд., примеч. **211**). Упоминание о том, что язычники празднуют день солнца (воскресенье), находим уже у Тертуллиана в трактате 197 г. (Ad Nationes, I, 13), который мы цитировали выше (см. с. 280 наст. изд., примеч. **129**). В дальнейшем император Константин эдиктом 321 г. объявляет воскресенье, как «почитаемый день солнца», нерабочим днем (делая исключение только для сельских жителей): «Все судьи, горожане и ремесленники должны отдыхать в почитаемый день солнца. Но поселяне могут без помех заниматься сельским хозяйством, поскольку часто случается, что это наиболее подходящий день, для того чтобы сеять зерно или сажать виноград, — с тем чтобы не была упущена возможность, предоставленная божественным провидением…» («Omnes iudices urbanaeque plebes et artium officia cunctarum venerabili die solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inserviant, quoniam frequenter evenit, ut non alio aptius die frumenta sulcis aut vineae scrobibus commendentur, ne occasione momenti pereat commoditas caelesti provisione concessa…» — Cod. Justinianus III, XII, 3, в изд.: Corpus jur. civ., II, с. 127; ср. Cod. Theodosianus, II, 8, в изд.: Cod. Theod., I, с. 65).

Таким образом, если у иудеев почитается последний день недели, а именно суббота, что соответствует указанию Библии на святость этого дня («И благослови Богъ день седмый и освяти его, яко въ той почи от всѣхъ дѣлъ своихъ, яже начатъ Богъ творити» —

Быт. II, 3), то христиане, как и язычники, праздновали первый день недели.

[224] Τὴν δὲ τοῦ Ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ Θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη (Iustinus, 1994, с. 129–130; PG, VI, стлб. 429, 431; Иустин, 1892, с. 98–99). И позднее Евсевий Памфил в комментарии на 91-й псалом называет воскресенье «первым днем света» и «днем подлинного солнца», поскольку «в сей день творения Бог сказал „Да будет свет — и бысть свет“ [Быт. I, 3], и в сей день для наших душ взошло Солнце Правды» (Ἐν ᾗ φωτὸς οὔσῃ καὶ πρώτῃ καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἡλίου ἡμέρᾳ... Κατὰ ταύτην γάρ ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ εἰρηκότος τοῦ θεοῦ, *Γενηθήτω φῶς*, καὶ ἐγένετο φῶς· καὶ κατ᾽ αὐτὴν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ὁ τῆς δικαιοσύνης ἀνατέταλκεν Ἥλιος — PG, XXIII, стлб. 1169–1172). Ср. у Иеронима: «Он именуется язычниками днем солнца, и мы охотно принимаем это наименование: ведь сегодня явился свет мира, сегодня явилось Солнце Правды» («Quod si a gentilibus dies solis vocatur, et nos hoc libentissime confitemur: hodie enim lux mundi orta est, hodie sol iustitiae ortus est» — In die dominica Paschae homilia, см.: Hieronymus, II, с. 550).

[225] Позволим себе повторить цитату из Тертуллиана (см. выше, с. 280 наст. изд., примеч. **129**): «Иные [язычники]... считают, что христианский Бог — это солнце, поскольку известно наше обыкновение творить молитву к востоку, а также праздновать день солнца» (Ad Nationes, I, 13). Ср.: «On peut se demander s'il n'aurait pas été possible d'adapter le „jour du soleil“ au dimanche chrétien, comme on a adapté le *natalis invicti* en en faisant le symbole de la naissance du Christ, „soleil de la justice“» (Botte, 1965, с. 21).

Соотнесение Пасхи с воскресеньем (столь красноречиво проявляющееся в русском некнижном названии *воскресенье*, см.: Успенский, 2002, с. 263, 342, § 8.10 и 13.1) установилось не сразу: в свое время Пасха могла праздноваться и в субботу или же вообще в любой день недели, см., в частности, свидетельства Евсевия Памфила («Церковная история», кн. V, гл. 23, 24 — Eusèbe de Césarée, II, с. 66, 69; PG, XX, стлб. 492, 500; Евсевий Памфил, 1993, с. 191, 193), Сократа Схоластика («Церковная история», кн. V, гл. 21, 22 — PG, LXVII, стлб. 625, 629; Сократ Схоластик, 1996, с. 226, 227, 228), Созомена («Церковная история», кн. VII, гл. 18 — PG, LXVII, стлб. 1469, 1472; Созомен, 1851, с. 514–515).

Достойно внимания, что начиная с Пасхи и вплоть до Троицы в православном церковном календаре счет дней в неделе ведется с воскресенья, т. е. воскресенье считается первым днем недели, тогда как после Троицы и до Пасхи воскресенье считается ее последним днем; соответственно, Страстная неделя вообще лишена воскресенья, поскольку предшествующее ей Вербное воскресенье принадлежит предшествующей, Вербной неделе, тогда как Троицкая (Русальная) неделя начинается воскресеньем, т. е. праздником Троицы, и завершается также воскресеньем (см.: Толстая, 1987/2005, с. 527–528); в русском народном календаре название «Русальной» обычно прилагается к неделе, начинающейся с Духова дня (понедельника после Троицы) и оканчивающейся воскресеньем (Даль, III, стлб. 1745).

[226] Так, в проповеди на Рождество Иоанна Предтечи (Sermo CCLXXXVII: In Natali S. Joannis Baptistae, qui est VIII calendas julii) Августин говорит: «Иоанн родился сегодня: с сегодняшнего дня дни уменьшаются. Христос родился в восьмой день до январских календ: с этого дня дни увеличиваются» («Natus est Joannes hodie: ab hodierno minuuntur dies. Natus est Christus octavo calendas januarias: ab illo die crescunt dies» — PL, XXXVIII, стлб. 1302); между тем в другой его проповеди, посвященной тому же празднику (Sermo CCXCIII), читаем: «После того как рождается Иоанн, свет уменьшается и ночь начинает расти; когда же рождается Христос, ночь идет на убыль, а день на прибыль. И как бы имея в виду это символическое значение рождения их обоих, сам Иоанн говорит: „Оному подобает расти, мне же малитися“» («Postremo nascitur Joannes, dum jam lux minuitur, et nox incipit crescere: nascitur Christus, dum nox accipit detrimentum, et dies augmentum. Et tanquam hoc signum nativitatis amborum Joannes ipse respiciens, dicit: „Illum oportet crescere, me autem minui“» — PL, XXXVIII, стлб. 1328). Ср. еще: Sermo CXCIV: In Natali Domini, XI (PL, XXXVIII, стлб. 1016); De diversis questibonibus, кн. I, гл. 58: De Joanne Baptista (PL, XL, стлб. 42).

[227] См.: Болотов, 1892, с. 643–644, ср. с. 615, 619, 629, 634–635.

[228] См.: Thurston, 1907a, с. 205. Ср. еще к этой теме: Thurston, 1907b; Святский, 1913, с. 58–59; Molland, 1978.

[229] См., в частности: Hanson, 1978, с. 258–260; ср. обычай (восходящий к эпохе императора Константина) воздвигать крест на месте, где был языческий храм или стоял идол: Айналов, 1903, с. 70–73. Древнейшие римские храмы обычно имеют в своем основании митреум.

Согласно «Повести временных лет», сразу же после крещения Руси Владимир распорядился ставить церкви на месте языческих капищ («повелѣ рубити церкви и поставляти по мѣстомъ идеже стояху кумири») и соорудил церковь в честь св. Василия (своего патрона) «на холмѣ идеже стояше кумиръ Перунъ и прочии идеже творяху потребы» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 118). Ср.: Лотман и Успенский, 1977/1996, с. 345.

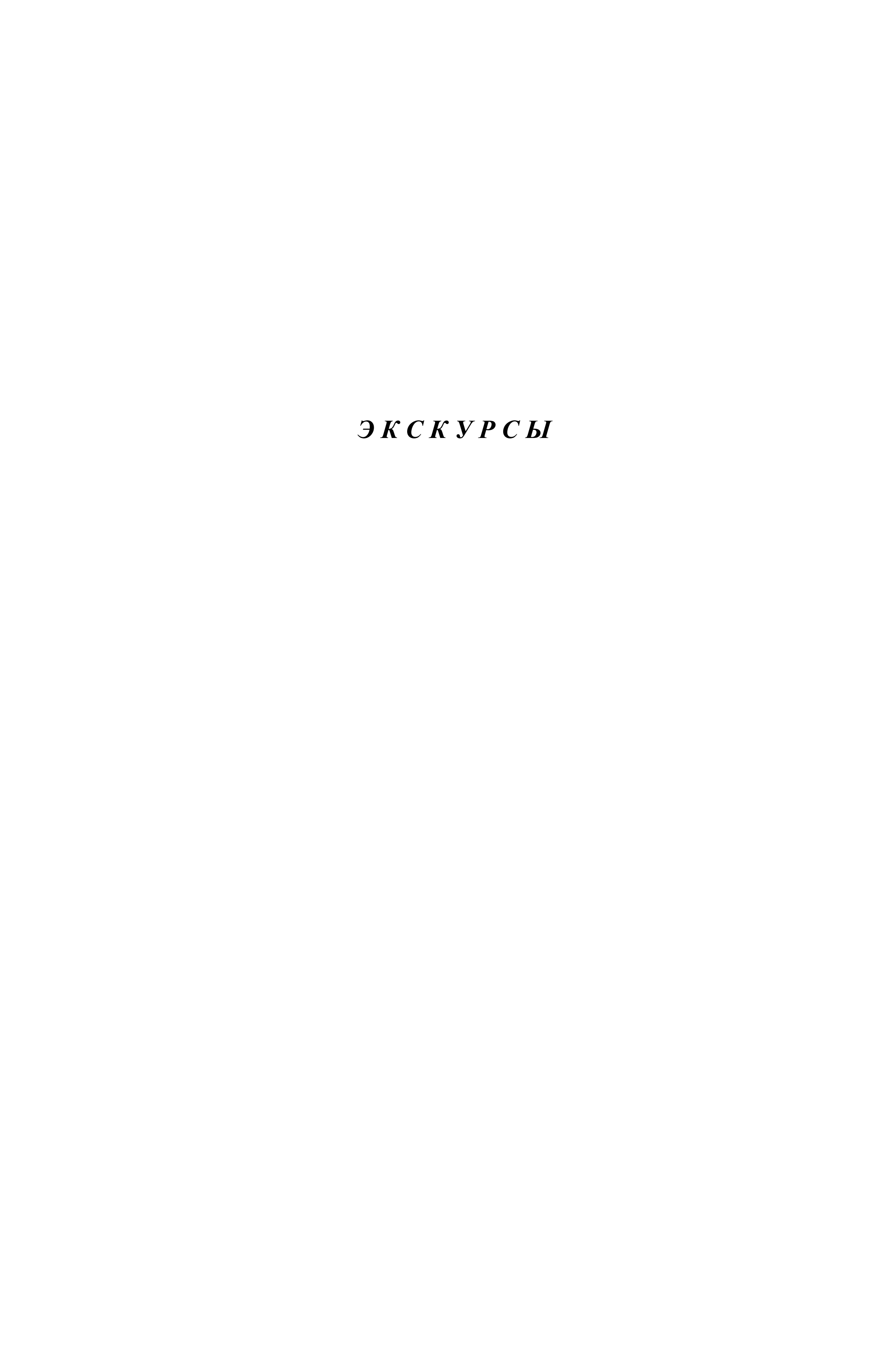
[230] Так, храм Реи, матери олимпийских богов, в Кизике был превращен в 476–491 гг. в христианскую церковь, посвященную Богоматери; афинский Парфенон, посвященный вечно девственной богине Афине Палладе, между 431 и 595 г. был превращен в церковь, посвященную Деве Марии; ларарий, примыкавший к римскому храму Священного Града (Templum Sacrae Urbis), который ассоциировался с близнецами Ромулом и Ремом, в 526–530 гг. стал церковью святых близнецов Космы и Дамиана; римский Пантеон, посвященный всем богам, в 608–615 гг. стал церковью, посвященной Богоматери, но также и всем святым (см.: Hanson, 1978, с. 266–267; Deichmann, 1939, с. 114 (примеч. 3); Gregorovius, II, с. 111). Ср. красноречивое название одного из римских храмов: Santa Maria sopra Minerva.

Много позже нечто подобное может наблюдаться и на Руси. Так, около Владимира некогда существовал Волосов Николаевский монастырь, основанный на месте языческого капища в честь Волоса, христианским заместителем которого на Руси оказался св. Николай (см.: Успенский, 1982, с. 33).

[231] См. суммарный обзор элементов христианского культа, восходящих к языческой и к иудейской традиции: Löschke, 1910. О языческом происхождении обрядов с пасхальными яйцами см.: Успенский, 1982, с. 156–158.

[232] Евсевий Памфил («Церковная история», кн. VII, гл. 18) свидетельствует о прямой связи между изображениями Христа и христианских святых и языческими культовыми изображениями. Рассказывая о том, что он видел статую Христа, поставленную у дверей дома исцеленной им женщины, он замечает: «Нет ничего удивительного в том, что в старину, язычники, облагодетельствованные Спасителем нашим, это делали. Я ведь рассказывал, что сохранились изображения апостолов Павла, Петра и самого Христа, написанные красками на досках. Естественно, что древние привыкли, особенно не задумываясь, по языческому обычаю чтить таким образом своих спасителей» (Καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τοὺς πάλαι ἐξ ἐθνῶν εὐεργετηθέντας πρὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ταῦτα πεποιηκέναι,

ὅτε καὶ τῶν ἀποστόλων αυτοῦ τὰς εἰκόνας Παύλου καὶ Πέτρου καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ Χριστοῦ διὰ χρωμάτων ἐν γραφαῖς σωζομένας ἱστορήσαμεν, ὡς εἰκός, τῶν παλαιῶν ἀπαραφυλάκτως οἷα σωτῆρας ἐθνικῇ συνηθείᾳ παρ' ἑαυτοῖς τοῦτον τιμᾷν εἰωθότων τὸν τρόπον — Eusèbe de Césarée, II, c. 192; PG, XX, стлб. 680; Евсевий Памфил, 1993, с. 259). Что касается статуи Христа, то предполагается, что речь идет о статуе Асклепия (см.: Eusèbe de Césarée, II, с. 192–193), но характерно, что он был отождествлен с Христом. Ср. выступление Августина (De moribus ecclesiae catholicae, кн. I, гл. 34) против почитания мощей и изображений: «novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores» (PL, XXXII, стлб. 1342). Ежедневное облачение статуи Изиды, которую жрецы покрывали одеждами и драгоценными украшениями, отразилось, по-видимому, в обычае наряжать и украшать статую Мадонны, сохранившемся в Италии и Испании (см.: Ревилль, 1898, с. 60). О реликтах язычества в иконопочитании см.: Успенский, 1982, с. 112–116, 118–119; Успенский, 1971/1995, с. 239.



ЭКСКУРСЫ

Экскурс I

Перстосложение при изображении крестного знамения в православной традиции

§ 1. *Реформа патриарха Никона и споры о перстосложении в России: двуперстное и троеперстное крестное знамение*

Вопрос о перстосложении при крестном знамении, т. е. о том, как надлежит складывать пальцы, когда человек крестится сам или осеняет крестом кого-то другого или что-то другое, имеет особое значение для истории русской церкви. Реформы патриарха Никона, которые привели к расколу русской церкви, начались именно с изменения перстосложения.

До Никона в русской церкви принято было креститься, соединяя вместе, с одной стороны, указательный и средний палец (причем указательный палец оказывался вытянутым, а средний отчасти согнутым), с другой же стороны, — большой палец с безымянным и мизинцем. Поскольку человек, который крестится таким образом, прикасается к своему телу двумя пальцами (указательным и средним), это крестное знамение называется *двуперстным* (***Иллюстрация XXXIV***). Такое перстосложение и сохраняется у старообрядцев, не принявших никоновских реформ.

Никон предписал креститься иначе, а именно, соединяя вместе первые три пальца (большой, указательный и средний), а остальные два (безымянный и мизинец) пригибая к ладони. Поскольку человек, который крестится таким образом, прикасается к своему телу тремя пальцами (большим, указательным и средним), это крестное знаме-

ние называется *троеперстным* (***Иллюстрация XXXV***). Такое перстосложение в настоящее время принято у всех православных, за исключением старообрядцев.

В 1653 г. перед началом Великого поста по церквам было разослано послание патриарха, где устанавливалось троеперстие. В Неделю православия 1656 г. в московском Успенском соборе была торжественно провозглашена анафема на тех, кто крестится двумя перстами [1]. Большой московский собор 1666–1667 гг. с участием восточных православных патриархов (Паисия александрийского и Макария антиохийского) [2] подтвердил необходимость троеперстия как единственно возможной формы крестного знамения и наложил соборную клятву, вечное отлучение от церкви на тех, кто впредь стал бы держаться старого обряда [3]. Так начался раскол [4].

Раскол русской церкви вызвал бурную полемику о том, как надо креститься. Каждая сторона считала признаваемый ею способ перстосложения более древним. Новообрядцы (последователи патриарха Никона) исходили прежде всего из того, как крестятся греки. У греков в середине XVII в. повсеместно принято было троеперстие, и естественно было думать, что греки сохранили правильный способ сложения перстов, тогда как русские от него отклонились. Напротив, противники Никона — старообрядцы — исходили из того, что правильный обряд сохранился на Руси; это отвечало представлению о том, что именно на Руси, а не у греков, сохраняется подлинная православная традиция, которая у греков в значительной мере считалась утраченной или испорченной [5].

Споры по этому вопросу вызвали необходимость обращения к источникам, и в результате история крестного знамения оказалась исследованной в России лучше, чем где бы то ни было. Особое значение при этом имеют исследования Е. Е. Голубинского и Н. Ф. Каптерева. В настоящее время можно считать доказанным, что старообрядцы были правы: они сохранили старый греческий способ перстосложения, который был изменен самими гре-

ками. Двуперстное крестное знамение было принято в Византии во время крещения Руси и естественным образом оттуда было заимствовано русскими [6]. По всей видимости, двуперстие было заменено троеперстием у греков в XII–XIII вв., на Руси же сохранялась древняя традиция: как это часто бывает, периферия оказалась более консервативной, чем центр.

Первые (единичные) известия о появлении троеперстия на Руси относятся к XV в. [7] Тогда же появляются и статьи, посвященные крестному знамению и обосновывающие необходимость креститься двумя перстами [8]; появление таких статей может также косвенно свидетельствовать о распространении троеперстия. Борьба с троеперстием становится актуальной задачей после принятия греками унии с католиками (1439 г.), последующего падения Константинополя (1453 г.) и образования русской автокефальной церкви (1461 г.), когда «русское православие» начинает противопоставляться «греческому православию» [9]. Эти события связываются на Руси причинно-следственными связями: автокефалия русской церкви непосредственно соотносится с Флорентийской унией, в которой одновременно видят и причину крушения Византийской империи [10]; в этих условиях естественно было с сомнением относиться к греческому обряду в том случае, если он отличался от русского. При этом проклятие на тех, кто не крестится двумя перстами, часто встречающееся в русских рукописях, восходит в конечном счете к греческим источникам; ср. чин принятия еретиков, известный как в греческом оригинале, так и в церковнославянском переводе: «Εἴ τις οὐ σφραγίζει τοῖς δυσὶ δακτύλοις καθὼς καὶ ὁ Χριστός, ἀνάθεμα / Иже не крестится двема перстома, яко и Христос, да будет проклят» [11]. Такое проклятие было провозглашено Стоглавым собором русской церкви в 1551 г.; в решениях собора (гл. 31) читаем: «Аще ли кто двема персты не благословляеть, якоже и Христосъ, или не воображает двема персты крестного знамениа, да будет проклят, — святии от-

цы рекоша... Иже кто не знаменуется двема персты, якоже и Христосъ, да есть проклят» [12].

Как видим, споры о перстосложении могут иметь на Руси вероисповедный характер, что особенно ярко проявилось в расколе, вызванном реформами патриарха Никона. Когда в 1666 г. в Москве был созван собор с участием восточных патриархов, который выступил в защиту никоновских нововведений (см. выше), перед судом патриархов предстал протопоп Лазарь, который предложил обратиться к Божиему суду, для того чтобы выяснить, какой обряд является подлинным, истинно православным. «Повелите ми итти на судбу Божию во огнь, — заявил он, — и аще згорю, то правы новые книги [т. е. новый обряд], аще же не згорю, то убо правы стары наши отеческия книги [т. е. старый обряд является истинно православным обрядом]» [13]. В основе предложения Лазаря лежит, по-видимому, практика сожжения еретиков: смерть Лазаря на костре символически означала бы, что он еретик. Будучи уверен в своей правоте, Лазарь считал, что Господь этого не допустит. Одновременно Лазарь мог исходить из апокрифического рассказа о крещении Руси, который читается в Степенной книге (согласно этому рассказу, для того чтобы убедить русских, упорствовавших в своем неверии, в необходимости креститься, греческий архиерей положил в костер Евангелие, и огонь его не тронул) [14].

В 1722 г. крестьянин Семен Костерин на следствии показал, что после обнародования указа о брадобритии и о платье «возимѣлъ онъ сумнѣніе о сложеніи перстовъ собою... и ходя в разные церкви... молился, чтобъ ему показано было явленіемъ, какъ крестное изображеніе творить двоеперстнымъ или троеперстнымъ сложеніемъ, чтоб внити в Царство Небесное» [15]. В 1931 г. старообрядческий (беспоповский) наставник, объясняя немецкому исследователю, как следует складывать пальцы, осеняя себя крестным знамением, заявил: «Такова наша первая догма» [16]. Такого рода примеры могут быть умножены.

Вопрос «Како веруеши?» оказывается в этих условиях равнозначным вопросу «Како крестишися?»[3].

Характерно, что желая показать, как крестятся и благословляют в новообрядческой церкви, старообрядцы употребляют для этого л е в у ю руку[4].

§ 2. *Символическое значение перстосложения при двуперстном и троеперстном крестном знамении*

Что же выражает тот и другой способ сложения перстов? Иначе говоря: какое значение приписывается двуперстному и троеперстному крестному знамению?

Древнерусские поучения о крестном знамении говорят о том, что сочетание указательного и среднего пальцев обозначает Богочеловечество (две природы Христа, Божественную и человеческую), а сочетание большого пальца с безымянным и мизинцем — Троицу[19]; такое понимание представлено и у старообрядцев. При этом символика Богочеловечества соответствует представлению о распятии Христа: на кресте был распят Богочеловек, и таким образом перстосложение, как и движение руки при совершении крестного знамения, изображает распятие Христово; в то же время идея Троицы имеет общий вероисповедный смысл: можно сказать, что человек крестится, изображая распятие Христово во имя Святой Троицы или призывая Святую Троицу. Как изображение Христа, так и изображение Троицы соответствуют словам, которыми принято вообще сопровождать крестное знамение: изображение Христа отвечает словам «Господи Исусе Христе Сыне Божий помилуй мя», изображение Троицы — словам «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (ср. ***Глава I***, с. 103 наст. изд., примеч. **94**).

Первоначально исповедание Троицы выражалось не перстосложением, а утроением крестного знамения, как это до сих пор имеет место в православной церкви при освящении священником воды[20]; троекратное осенение

себя крестным знамением и сейчас принято у греков [21]. После осуждения монофизитов на Халкидонском соборе 451 г. христиане, признавшие решения этого собора, перешли на двуперстное крестное знамение (ранее принято было креститься одним перстом: одноперстное крестное знамение сохранилось у монофизитов и отчасти у католиков, см. ***Глава I***, с. 78, 84 наст. изд., примеч. **24**, **38**). Таким образом, двуперстное крестное знамение в свое время выражало идею Богочеловечества, но не идею Троицы. Именно так в середине XII в. описывает значение перстосложения Петр Дамаскин, сочинение которого мы цитируем в основном тексте настоящей работы (см. ***Глава I,*** § **4**, с. 44 наст. изд.): ὅτι οἱ μὲν δύω δάκτυλοι, καὶ ἡ μία χεὶρ ἐμφαίνουσι τὸν ἐσταυρωμένον Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δυσὶ φύσεσι καὶ μιᾷ ὑποστάσει γνωριζόμενον (ср. в славянском переводе: «Два перьста убо и едина рука являють распятаго Господа нашего Ісуса Христа во двою естеству и едином съставѣ познаваема») [22]. В дальнейшем оно стало выражать обе идеи, и в одной из версий греческого трактата «О фрязех и о прочих латинех» (Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων), дошедшей до нас в латинском переводе Гуго Этерианского (XII в.), говорится: «персты в знаменованиях должны быть располагаемы так, чтобы через них означались два естества [Христа] и три лица [Троицы]...» («debeant disponi digiti in consignationibus, quod per eos duae naturae significentur et tres personae...») [23]. Именно так и толковалось двуперстное крестное знамение в Древней Руси; надо полагать, что такое толкование было воспринято русскими от греков.

Итак, первоначально перстосложение выражало в православной традиции идею Богочеловечества, но не идею Троицы, позднее же оно стало выражать обе идеи. Между тем, когда после реформы патриарха Никона двуперстное крестное знамение было заменено в русской церкви на троеперстное, новый способ перстосложения призван был выразить, напротив, идею Троицы, но не идею

Богочеловечества [24]; Большой московский собор 1666–1667 гг., в котором, как мы уже упоминали, приняли участие восточные патриархи, постановил: «И знаменіе честнаго и животворящаго Креста творити на себѣ треми первыми персты десныя руки: палецъ глаголемый, и иже близъ его глаголемый указателный, и среднїй, слагати в'купѣ во имя Отца, и Сына, и святаго Духа. Два же, глаголемый мизинецъ и иже близъ его близосреднїй, имѣти наклонены и праздны, по древнему преданію святыхъ Апостоловъ и святыхъ Отцевъ» [25]. Таким образом, согласно этой формулировке мизинец и безымянный палец остаются «праздными», т. е. ничего не выражают [26]. Анонимный автор статьи «О еже коими персты десныя руки изображати крест», опубликованной в никоновской «Скрижали» 1656 г., посвящает свое рассуждение тому, что перстосложением можно и должно обозначить Троицу, но невозможно выразить идею Богочеловечества: те, кто пытаются выразить эту идею двумя пальцами, утверждает он, разделяют Божественную и человеческую природу Христа и тем самым впадают в несторианскую ересь [27]. Такое понимание, несомненно, было принято в это время у греков: так, Мелетий Пигас, будущий патриарх александрийский, в «Православном христианине» (Χριστιανὸς ὀρθόδοξος) 1587 г. [28], константинопольский патриарх Паисий в ответе московскому патриарху Никону на вопрос о перстосложении 1654 г. (ответ 24) [29], а также Дамаскин Студит († 1577) [30] и Христофор Ангел (1575–1638) [31], объясняя символику перстосложения, говорят о Троице, но не упоминают о Богочеловечестве. Равным образом в греческой статье о крестном знамении (обосновывающей троеперстие), приложенной к прениям Арсения Суханова с греками 1650 г., говорится, что первые три перста изображают Троицу, и что ее не могут изображать последние два пальца, и что эти два пальца не изображают две природы Христа [32].

Отсюда протопоп Аввакум говорит в «Житии», что надо креститься не тремя, а пятью перстами: «Никонъ

волъкъ со дьяволомъ предали трема перъсты креститца; а первые наши пастыри, яко же сами пятью персты крестились, такожде пятью персты и благословляли, по преданию святых отецъ нашихъ...» [33]; Аввакум имеет в виду то, что принято понимать под двуперстным крестным знамением: речь идет о том, что все пять пальцев должны выражать догматическое содержание (тогда как у никониан лишь три пальца имеют символическую значимость). Никониане, утверждал Аввакум, «в сложенiи перстъ знаменающеся, слагая три персты, Христово вочеловѣчение отмещут, и то де все неправославно» [34]. Равным образом диакон Федор в прении с Афанасием, митрополитом иконийским (1660-е гг.), заявлял: «Да теми персты как вы, так крестяся, первое страсть прилагаете [т. е. распинаете Троицу], якоже древнии еретици и армени, второе же вочеловечение Сына Божия в дву перстах не проповедуете, якоже мы, и несть Христа сугуба естеством в вашем сложении трех перстов» [35]; между тем в челобитной царю Алексею Михайловичу 1666 г. диакон Федор писал: «А тремя, государь, персты, Троицею (без воплощения Христова и страстей его) в богострасник [sic! читай: богострастную] впадают ересь, аще и не хотящим им» [36]. Соответственно, и инок Авраамий писал в челобитной царю (1670–1671 гг.): «Мы двема персты знаменаемся и не два сына мудрствуем, а единаго Сына Божия, тогоже и человеческаго, яко совершен Бог и совершен человек, и единаго на кресте страдавша плотским своим естеством, а божество его безстрастно пребысть. Не Троица бо на кресте распиналася, якоже они [никониане] своим сложением мудрствуют, но един от Троицы Христос Бог наш, иже не оставль недр отеческих, сшед на землю нашего ради спасения... И кому последуете, еже тремя персты, якоже глаголете, Троицею крест на себе изображати, без воплощения Христова и страстей его... То уже по вашему проклятому мудрованию яко Христово божество пострада, сиречь умре вкупе со святою его плотию» [37]. По словам инока Евфимия, идеолога страннического со-

гласия старообрядцев (в «Цветнике», 1780-х гг.), Никон, «егда отверже Христово двоперстное сложение на знаменование креста и предав человеком чело свое и уды щепотию [т. е. тремя перстами] знаменати..., подобно жидовом..., отречеся Господа Исуса Христа Сына Божия во дву естеству быти разумеваема, сиречь Бога совершена и человека совершена. Но вместо — инаго прият Иисуса, яко же они кесаря, сиречь диявола» [38]. И впоследствии Онисим Швецов, будущий старообрядческий епископ Арсений Уральский, учил: «изображающие на себе крестное знамение тремя перстами образуют Троицу на кресте страдавшу, а не тако, якоже древним двуперстным сложением, образующим токмо единого Христа, во двою естествах крестное смотрение совершавша»; отсюда никониане обвинялись им в «ереси богострастия» [39].

Итак, согласно учению русской православной (новообрядческой) церкви перстосложение при крестном знамении призвано символизировать только Троицу. Именно такое объяснение троеперстного крестного знамения мы находим затем в русских новообрядческих часословах, где помещается специальная статья о том, как следует креститься [40]: согласно этому объяснению три пальца (большой, указательный и средний), сложенные вместе, знаменуют Троицу, другим же пальцам никакого значения не приписывается. Нам известны две версии такой статьи — более ранняя (она представлена, например, в Часослове 1828 г. [41]) и ее позднейшая переделка (представленная, например, в Часослове 1961 г. [42]). В первой версии крестящиеся двумя перстами обвиняются в том, что они следуют армянскому учению; такого рода обвинение имеет определенную традицию, на которой мы остановимся ниже (см. § **4**, с. 325–328 наст. изд.). Во второй версии это обвинение отсутствует и упоминается возможность креститься также и двумя перстами при условии подчинения господствующей церкви [43].

Парадоксальным образом это учение расходится с катехизаторской практикой: все без исключения русские

священники, которые были нами опршены, были убеждены в том, что троеперстное крестное знамение символизирует как Троицу, так и Богочеловечество: по их мнению, идея Троицы передается сочетанием большого, указательного и среднего пальцев, а идея Богочеловечества — сочетанием безымянного пальца с мизинцем [44]. Такое объяснение встречается иногда в учебниках Закона Божия, которые, тем самым, расходятся с официальным учением церкви [45].

При таком понимании оказывается, что оба способа сложения перстов — двуперстное и троеперстное крестное знамение — выражают одно и то же содержание, хотя и расходятся на уровне выражения, т. е. используют для этого разные пальцы. Полагаем, что такого рода интерпретация троеперстия представляет собой результат переосмысления, возникшего в ходе полемики со старообрядцами. Это переосмысление мы впервые встречаем в «Жезле правления» Симеона Полоцкого (1667 г.) [46]. Отвечая на упрек старообрядцев, которые утверждали, что двуперстное крестное знамение богаче по своему содержанию, чем троеперстное, поскольку символизирует как Троицу, так и Богочеловечество [47], Симеон Полоцкий заявляет, что и троеперстное крестное знамение по существу имеет то же значение: «Глаголютъ расколницы, ꙗко они лучше творятъ двѣ тайнѣ, из’образующе двема перстома два естества Христова, трехъ же совокупленіемъ три лица Божественная. Отвѣтуемъ: Ꙗко много унше [лучше] тѣ обѣ тайнѣ нами воображаетѣся, ибо трехъ первыхъ перстовъ соединеніем’ первое трехъ лицъ безначалное во единствѣ естества является пребываніе: Таже двема послѣднима преклоненныма перстома послѣдняя тайна, еже есть преклоненіе небесъ и смиренное Бога слова вочеловѣченіе, унше являтися можетъ» [48]. То же дословно повторяет затем Афанасий, архиепископ холмогорский, в «Увете духовном» (1682 г.) [49]. Еще яснее об этом говорит Платон Левшин, будущий митрополит московский, в «Увещании» к старообрядцам (1765 г.):

«Мы теперь по церковному обычаю, когда из’образуемъ на себѣ крестъ, слагаемъ три персты, соединяя вкупѣ большой палецъ, указателной, и среднiй: а оставшiеся два к ладони пригибаемъ. А вы слагаете болшой палецъ съ двумя послѣдними: а указательный и среднiй оставляете прямостоящими... Ежели спросить васъ: для чего вы три персты большой съ послѣдними содиняете? вы отвѣчаете, что симъ, де, трехъ перстовъ соединенiемъ из’ображаемъ мы святую Троицу. Очень изрядно, чтобъ слагать персты, и ими из’ображать святую Троицу. Опять спросимъ васъ: что вы оставшимися двумя перстами указательнымъ и среднимъ из’образуете? вы отвѣчаете: что из’образуемъ ими два во Христѣ соединенныя естества, божеское и человѣческое. Очень изрядно, чтобъ соединять руки персты, и из’ображать ими два во Христѣ соединенныя естества. Пускай же теперь спросите вы насъ: что вы из’образуете тремя соединенными перстами, большимъ, указательнымъ и среднимъ. Мы вамъ тотчасъ отвѣчаемъ, что из’образуемъ ими святую Троицу. Ежели опять спросите: что вы из’образуете оставшимися двумя послѣдними перстами? мы вамъ отвѣчаемъ, что из’образуемъ ими два во Христѣ соединенныя естества. Такъ какоежъ теперь осталось между вами и нами несогласiе? нѣтъ никакова»[50]. «Увещание» Платона многократно переиздавалось, что должно было способствовать распространению такого толкования. Его повторяет, в частности, полемизируя со старообрядцами (в 1790 г.), Никифор Феотоки, грек, обосновавшийся в России и поставленный здесь в епископы: «... Вы, равно как и мы, тремя соединенными перстами знаменiе Креста знаменуете. Различiе же состоитъ въ семъ, что вы, соединивъ два последнiе съ первымъ, простерши же междусреднiе, мы же, соединивъ три первые перста и наклонивши два послѣднiе, Крестъ из’ображаемъ, такъ, что вами равно и нами таинство Троицы и два естества Iисуса Христа означаются. Но мы, простирая три первые перста, тройственнаго Бога первою всѣхъ виною быть показуемъ;

наклоняя же два послѣдніе, снисхожденіе Божественное и смиреніе воплощенія и Креста Сына Божія [sic!], къ рукѣ же оные соединяя, два естества его, въ одной ѵпостаси соединенныя, означаемъ. Вы же, без' всякой причины два средніе перста простирая, двумя, а не тремя перстами креститься должно, сказываете» [51]. Аналогичным образом позднее полемизирует со старообрядцами Павел Прусский: «... в троеперстном сложении, как и в двуперстном, образуется таинство Святыя Троицы и воплощения Господня... Итак, различие троеперстнаго сложения от двуперстнаго состоит только в перстах, а не в образуемом перстами таинстве» [52]. То же говорит затем и П. С. Смирнов, который ссылается при этом на «Увещание» Платона Левшина как на мнение церкви [53].

Как видим, интересующее нас переосмысление появляется в контексте полемики со старообрядцами, причем каждый раз оно высказывается как частное мнение, не выражая голоса церкви.

§ 3. *Вопрос об особом перстосложении при священническом благословении*

Наряду с троеперстием, патриарх Никон ввел в русской церкви особое перстосложение при священническом благословении: таким образом, Никон изменил способ сложения пальцев при крестном знамении не только в том случае, когда человек крестится сам, но и в том случае, когда человек — если он является священником — крестит другого или нечто другое.

В современных православных церквах (греческих и русской новообрядческой) при священническом благословении принято так называемое именословное перстосложение, противопоставленное троеперстному крестному знамению, которым принято осенять себя самого (как священнику, так и мирянину): при благословении священник должен складывать пальцы так, чтобы из них об-

разовывались начальные буквы имени Иисуса Христа (из указательного и среднего пальца образуются буквы *I* и *C*, именно, указательный палец простерт, а средний несколько согнут; из остальных пальцев образуются буквы *X* и *C*, именно, безымянный нагнут, большой положен через него в середине, а мизинец простерт несколько наклонно) [54].

Именословное перстосложение было неизвестно на Руси до середины XVII в., когда в «Скрижали» была опубликована в славянском переводе статья Николая Малакса, греческого автора XVI в., предписывающая священникам благословлять именно таким образом [55]; о таком перстосложении говорит и Паисий, патриарх константинопольский, в своем ответе Никону на его вопрос о перстосложении при благословении (ответ 25) [56]. Оно было предписано московским собором 1666 г. [57] и затем Большим московским собором 1666–1667 гг. [58]

Между тем в Древней Руси (до Никона) крестное знамение при благословении никак не отличалось по способу сложения пальцев от того, как человек крестится сам [59]; не отличается оно и у старообрядцев, у которых можно встретить специальные рассуждения по этому поводу [60]. Так же обстояло дело, по-видимому, в свое время и у греков [61]. При этом только священник мог перекрестить другого человека; после раскола, когда появилось особое священническое благословение, любой человек (у русских новообрядцев) может перекрестить другого, применяя при этом не именословное, а обычное троеперстное перстосложение (ср. в этой связи ***Глава I***, § **3.1**, с. 36–37 наст. изд.) [62].

Именословное перстосложение восходит, по-видимому, к двуперстному крестному знамению, которое было принято ранее у греков — как при благословении, так и при осенении крестным знамением себя самого — и которое сохраняется у старообрядцев. Именно так воспринимал двуперстное крестное знамение Павел Алеппский (приехавший в Москву вместе со своим отцом Макари-

ем, патриархом антиохийским, в 1655 г.): по словам Павла Алеппского, «русские не крестятся, подобно нам, сложенными тремя пальцами, но складывают их подобно как архиерей, когда он благословляет» [63]. Как считал Макарий Булгаков, сходство именословного перстосложения с двуперстным «простирается до того, что именословное перстосложение не без основания можно назвать двуперстным, двуперстное же признавать за именословное, только не совсем точное или испорченное» [64].

Следует иметь в виду, что при двуперстном крестном знамении принято сгибать средний палец при вытянутом указательном, что образует подобие креста [65]. Ср. объяснение патриарха Иова в послании к грузинскому митрополиту Николаю 1589 г.: «Съгбение пьрсту именуетъ сшествіе съ небесъ, а стоящій перстъ указуетъ вознесеніе Господне» [66]. Согласно другому объяснению, которое представлено в статье о крестном знамении, помещенной в дониконовских изданиях Псалтыри, а также в некоторых других изданиях, вышедших при патриархе Иосифе (ср. ***Глава I***, с. 100 наст. изд., примеч. **77**), «той же средній великій перстъ мало преклонити, исповѣдуется тайна, еже есть сынъ Божіи преклонь небеса и сниде на землю [ср.: Пс. XVII, 10] и бысть человѣкъ нашего ради спасения»; и далее здесь читаем: «А два перста вышній да средній великій вмѣсто сложити и простерти, великій перъстъ имѣти мало наклонно, то образует два естества Христова»; и еще: «Согбеніе персту толкуется: преклонь бо небеса и сниде на землю нашего ради спасения» [67]. Все эти объяснения не противоречат одно другому: в любом случае два перста в двуперстном крестном знамении символизируют две природы Христа, Божественную и человеческую [68].

Можно полагать, что не позднее середины XVI в. у греков крестовидное перстосложение превратилось в именословное; в середине XVII в. оно и было усвоено русскими новообрядцами [69]. Если это объяснение верно и именословное перстосложение действительно восходит

к двуперстному, то необходимо признать, что в православной церкви при благословении отражается относительно более древняя традиция сложения перстов, чем та, которая имеет место при осенении себя крестным знамением.

§ 4. *Обвинение старообрядцев в следовании армянской традиции*

Как мы видели, в статье о крестном знамении, вошедшей в состав русского (новообрядческого) часослова, старообрядцы обвиняются в том, что они следуют не греческой (православной), а армянской (монофизитской) традиции (см. выше, § **2**, с. 319 наст. изд.). Такого рода обвинение встречается неоднократно; оно является одним из ключевых моментов в полемике со старообрядцами. Целесообразно остановиться на нем подробнее, поскольку оно объясняет происхождение некоторых текстов, которые нам приходится рассматривать.

Утверждение о том, что армяне крестятся двумя перстами, мы встречаем еще до раскола русской церкви, а именно в 1650 г. в ходе прений Арсения Суханова с греками о перстосложении при крестном знамении. Защищая двуперстное крестное знамение, Арсений Суханов говорил: «Аще и армяне, якоже вы сказываете, так крестятся; но мы того ради старого предания креста Христова не перекладываем. Есть лі армянинъ добро дѣлаетъ по старому преданию, чѣмъ то виновато? А есть лі и грекъ самъ изволит вновь и претворит старое предание, чѣмъ то право?» [70].

В дальнейшем ссылка на то, что армяне крестятся двумя перстами, последовательно используется патриархом Никоном и его сторонниками как один из аргументов в пользу троеперстия; армяне при этом олицетворяют противников православного учения.

Так, Никон сообщает в «Скрижали», что он спрашивал Макария, патриарха антиохийского, Гавриила, патриарха

печского, Григория, митрополита никейского, Гедеона, митрополита сочавского, о том, как надо слагать персты при изображении крестного знамения; «они же... подписавше сице: аще кто не первыми трема великими персты десныя руки из’образует на лицѣ своемъ образъ креста, да будетъ проклятъ, яко арменовъ подражатель» [71]. Вслед за тем патриарх Макарий антиохийский заявляет об этом публично на богослужении в московском Чудовом монастыре 12 февраля 1656 г. (на память св. Мелетия, патриарха антиохийского) [72]: показав народу три первые перста (большой, указательный и средний), Макарий провозгласил: «аще кто сими треми персты на лицѣ своемъ образъ креста не изообразуетъ, но имать творити два послѣднія соединя с’ великимъ палцемъ, да два великосредняя простерта имѣти, и тѣмъ образъ креста из’ображати, таковый арменоподражатель есть, арменове бо тако вооображаютъ на себѣ крестъ» [73]. Ср. сообщение братьев Плещеевых об этом эпизоде: в ответ на вопрос царя о перстосложении Макарий заявил: «двѣмя персты крестъ на себѣ полагаютъ армени еретици, и латини, полагающе от лѣваго плеча на правое» [74]. Характерно, что в данном случае речь идет не только о способе перстосложения, но и о крещении слева направо, которое противопоставлено православному обычаю креститься справа налево (ср. ***Глава I***, § **2**, с. 24 наст. изд.). Трактовка двуперстного крестного знамения как «армянской ереси» содержится и в определениях Большого московского собора 1666–1667 гг. [75] Она повторяется, между прочим, в «Жезле правления» Симеона Полоцкого (1667 г.) [76] и затем в «Увете духовном» Афанасия, архиепископа холмогорского (1682 г.) [77].

Игнатий Римский-Корсаков, митрополит тобольский и сибирский, посвящает этому вопросу свои послания 1696 г. Так, в одном из посланий он рассказывает о том, как восточные патриахи, Афанасий константинопольский, Паисий иерусалимский и Макарий антиохийский, приехав в Москву в 7162 г. (т. е. в 1653–1654 гг.), увиде-

ли, что патриарх Никон крестится двумя перстами, и объявили ему, что православные так не крестятся: «еже бо двѣма персты креститися, сіе есть преданіе треклятыхъ Арменовъ». Никон же, услышав это, «зѣлнѣ оскорбися» и сказал им: «Како вы глаголете на мя гордынею и униженіемъ, азъ бо имѣю у насъ въ Россіи о томъ сложеніи [перстов] печатные книги». На вопрос, когда появились такие книги, Никон отвечал, что это случилось десять лет назад. «О дивство! — воскликнули патриархи. — Како въ десяти лѣтѣхъ врата адова на Церковь Всероссийскую отверзошася? и арменскимъ ѡдомъ хощетъ діаволъ въ святой Церкви смятеніе сотворити: се убо седьмсотъ лѣтъ Россіа съ нами въ православномъ Троицы святыя изображеніи въ знаменованіи Христова креста бяше согласна, въ десять же лѣтъ проклятіи Армени поругавшеся научиша [креститься двумя перстами]». Патриархи спросили Никона: «Нѣсть ли здѣ въ Россіи роду арменскаго, или въ пріежжихъ купцѣхъ?». Никон повелел привести с Гостиного двора армянских купцов, приехавших в Москву из Астрахани и Казани; их привели, поставили пред патриархами и велели перекреститься. Выяснилось, что те действительно крестятся двумя перстами, да к тому же еще и слева направо, после чего и было решено отказаться от двуперстного крестного знамения. На вопрос, как крестятся греки, купцы отвечали, что греки крестятся тремя перстами, но отказались показать, как греки это делают, объяснив, что у армянина, который перекрестится по-гречески, будет отсечена рука по запястье [78]. Рассказ этот представляет собой плод творческого воображения, едва ли не самого Игнатия [79]. В другом послании Игнатий ссылается на свидетельство монаха Иосифа Астомена, армянина по своему происхождению, о котором мы скажем ниже.

Вслед за тем в начале XVIII в. было составлено подложное «Соборное деяние на еретика Мартина Арменина», где говорится о соборе, якобы имевшем место в 1157 г. в Киеве, обличающем двуперстное крестное зна-

мение как армянскую ересь; решения собора были будто бы одобрены константинопольским патриархом Лукой Хрисовергом; в приложении к деянию был частично опубликован требник, будто бы собственноручно написанный киевским митрополитом Феогностом в 1329 г., который также является фальсификацией. «Соборное деяние...» в 1718 г. было трижды издано в Москве и Петербурге, а в 1720 г. переиздано в Чернигове; в 1721 г. оно было воспроизведено в качестве приложения к «Пращице» нижегородского епископа, а впоследствии и архиепископа, Питирима [80]. Этот подлог был разоблачен старообрядцами в «Керженских ответах» (1719 г.) и затем, более детально, в «Поморских ответах» (1723 г.) [81]. Автором обоих сочинений является, видимо, Андрей Денисов; в разоблачении подлога ближайшее участие принимал его ученик Мануил Петров; «Керженские ответы» были составлены, возможно, при участии Василия Флорова [82]. По свидетельству Андрея Родионова, ученика Симеона Денисова, первые известия о Мартине Армениие относятся к 1711 г. [83]

Заметим, что Мартин обвинялся и в том, что учил креститься слева направо «по латінски и по арменски» [84]. В послании в Киев патриарха Луки Хрисоверга (подложном), опубликованном в «Соборном деянии...», по этому поводу говорится: «Латіни же во знаменіи крестномъ полагаютъ руку первіе на лѣвое плечо, такожде и Мартінъ учитъ. И вы таковаго его латінскаго ученія не слушайте, но мы вамъ повелѣваем во знаменіи креста святаго первіе не на лѣвое, но на правое плечо руку полагайте. Мы бо пріяхомъ творити, тако и вамъ повелѣваемъ, такожде творите» [85].

Если сторонники патриарха Никона заявляли о том, что армяне крестятся двумя перстами (подобно старообрядцам), то старообрядцы, напротив, утверждали, что армяне крестятся тремя перстам (подобно никонианам). Так, протопоп Аввакум в так называемом «отрывке о Ионе-казанце» упоминает о старце Ионе, казначее казан-

ского владычного двора, который был родом армянин и по свидетельству которого армяне придерживаются именно троеперстия; по словам Ионы, обратившись в православие, он переменил троеперстное крестное знамение на двуперстное. Вот что он говорит: «Во 166-м году, егда послан бысть в Казань Лаврентий митрополит на архиерейский престол, и пришедши во град Казань, по времени, в соборной церкви стал гражан учити, чтобы трема персты знаменали лице, как написано в Скрижале. Тогда владычняго двора казначей Иона в слух всем ту предъстоящим вскрича, разжигаем духом Божиим, глаголя: „Не послушайте, о православнии християне, сего учения, яко арменское есть. Аз бо армянин родом, и у нас тако зловерныя армены крестятся. И аз, егда от арменския ереси отступил и прокляв все ереси, с ними ж и сию, еже трема персты прекрищают лице, и приступив ко православной вере, и крестился зде, и от святыя церкве научился сице знаменати лице свое по-християнски“. Сложа в руке своей персты по святому Мелетию, и како блаженный Феодорит написа, и преподобный Максим Грек, и протчии святии, и исповеда пред всеми ясно: „Тако знаменуюся“» [86]. Иона пострадал за свои убеждения: в «Книге бесед» Аввакум сообщает о его мученической кончине [87].

Это не единственное свидетельство такого рода. Уже упоминавшийся нами Игнатий Римский-Корсаков в посланиях 1696 г. рассказывает о казанском монахе Иосифе Астомене, который за старообрядческие убеждения был сослан в Сибирь; на розыске, учиненном в 1693 г., он признался в своем армянском происхождении, которое он будто бы скрывал и которое заставляло его быть приверженцем старообрядчества [88]. Иосиф заявлял: «еже убо креститися двѣма персты, православно есть: а еже креститися треми персты, сіе арменско есть... азъ убо извѣстно о томъ вѣдомость имѣю, понеже есмь родом арменинъ» [89]. Иосифа пытали, после чего он переменил свои показания на прямо противоположные. В покаян-

ном исповедании говорилось: «про родъ свой арменскіи въ нынѣшнемъ двѣстѣ первомъ году, маіа в 17 день азъ [Иосиф] преосвященному Ігнатію Митрополіту Сибирскому и Тобольскому возвѣстих, хотя утвердити сложеніе по армени двою перстовъ православнымъ: а сложеніе треперстное, еже слагаютъ православніи, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, и творятъ на себѣ знаменіе честнаго креста, нарицахъ арменским. И нынѣ азъ окаянный арменинъ, во всемъ вышеписанном винен' и вину свою принося, свободно и чисто исповѣдаю, яко двоеперстное сложеніе арменское есть, а троеперстное сложеніе православное» [90]. Кажется очевидным, что из двух этих противоречащих друг другу показаний заслуживает доверия лишь первое, тогда как второе является вынужденным [91].

Равным образом инок Авраамий в «Христианоопасном щите веры» (1667–1669 гг.) обвиняет никониан в том, что те крестятся как армяне, т. е. тремя перстами: «тако тремя персты армены еретики крестятся, прилагая страсть ко святей Троице» [92]; см. также его челобитную царю Алексею Михайловичу (1670–1671 гг.): «А прежде сего отнюд не бывало того, и ни которой богословец и учитель церковный не написал ни где, ни предал тремя персты креститися: понеже хулно есть и нечестиво; арменское то, а не христианское» [93]. О том, что армяне крестятся тремя перстами, Авраамий, возможно, узнал от протопопа Аввакума, своего духовного отца. То же говорит, наконец, и диакон Федор Иванов в послании к сыну Максиму 1678–1679 гг. и в других своих сочинениях, ссылаясь при этом на Арсения Суханова [94].

Необходимо признать, что заявления старообрядцев соответствуют тому, как крестятся армяне в настоящее время: подобно грекам (или же, соответственно, русским новообрядцам), они крестятся тремя перстами, связывая троеперстие с символикой Троицы. Вместе с тем в научной литературе можно встретить указание, что армяне крестятся двумя перстами [95]. Таким образом, и та и дру-

гая точка зрения получает то или иное подтверждение (хотя позиция старообрядцев кажется более обоснованной). Не исключено, что в XVII в., когда произошел раскол русской церкви, армяне могли креститься как тем, так и другим образом. Известно во всяком случае, что в свое время (по крайней мере еще в XII–XIII вв.) армяне, как и другие монофизиты, крестились одним перстом [96]. Позднее они стали креститься иначе, видимо, под влиянием греков: можно предположить, что они заимствовали у греков сначала двуперстное, а потом и троеперстное крестное знамение. В самом деле, едва ли случайно то обстоятельство, что в настоящее время они крестятся тремя перстами; если троеперстие у армян объясняется греческим влиянием, то так же может объясняться и двуперстие [97].

ПРИМЕЧАНИЯ К ЭКСКУРСУ I

[1] См.: Макарий, VII, с. 105–106; Зеньковский, 1970, с. 221–222. Тогда же, по-видимому, был установлен особый способ сложения перстов при священническом благословении (см. § **3**, с. 322–323 наст. изд.).

[2] Восточные патриархи (константинопольский, александрийский, антиохийский и иерусалимский) назывались на Руси «вселенскими», хотя этот титул, вообще говоря, принадлежал только патриарху константинопольскому (см.: Успенский, 1998, с. 90–92); отсюда и Большой московский собор может иногда именоваться «вселенским».

[3] Служебник, 1667, л. 5–6 второй фолиации; Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 6–7 четвертой фолиации; Субботин, II, с. 216; Доп. АИ, V, № 102, с. 486–487.

Говоря вообще о неизменяемости устанавливаемых обрядов, отцы собора 1666–1667 г. заявляли: «И никтоже да дерзнетъ от нынѣ во священнодѣйствіи приложити что или от[ъ]яти или измѣнити. Аще и ангелъ по насъ будетъ глаголати что ино, да не имѣте вѣры ему» (Служебник, 1667, л. 12 второй фолиации; Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 16 четвертой фолиации; Субботин, II, с. 238; Доп. АИ, V, № 102, с. 472). Отцы собора 1666–1667 г. уподобляют себя, таким образом, апостолу Павлу (ср.: Гал. I, 9).

В петровском законодательстве двуперстное крестное знамение признается основным аргументом для причисления к раскольникам. В Полном собрании законов читаем: «Которые хотя святей церкви и повинуются и все церковные таинства приемлют, а крест на себе изображают двема персты, а не треперстным сложением: тех, кои с противным мудрованием, и которые хотя и по невежеству, но от упорства то творят, — обоих писать в раскол, не взирая ни на что» (Синодский указ от 15 мая 1722 г. «О распоряжениях по обращению раскольников к православной церкви» — ПСЗ, VI, № 4009, § 11, с. 680).

[4] После введения единоверия (в 1800 г.), когда господствующая церковь согласилась предоставить возможность служить по старому обряду тем старообрядцам, которые были согласны войти в

подчинение Синоду, двуперстное крестное знамение оказалось признанным официальной церковью, но ограничено в своем употреблении. Решением Временного Патриаршего Синода Русской православной церкви 1929 г. двуперстие, наряду с троеперстием, объявлялось благодатным и спасительным (см: Акты Московского Патриаршего Престола, 1929, с. 5–6; Зеленоградский, 1991, с. 218–22; О снятии клятв..., 1930; Кравецкий, 2004, с. 325–331; ср.: Зеньковский, 1970, с. 13, примеч. 1); решение это было подтверждено Поместным собором Русской православной церкви в 1971 г. (см.: Вургафт и Ушаков, 1996, с. 145, 153–154; ср. в этой связи: Успенский, 1998/2002, с. 367–368, примеч. 2).

При патриархе Иоакиме (1675–1690 гг.) были случаи деканонизации святых на том, в частности, основании, что их мощи сохранились с двуперстно сложенной рукой. Так случилось с Анной Кашинской в 1678 г. и с Евфимием Архангелогородским в 1683 г. (см.: Голубинский, 1903, с. 166; Вургафт и Ушаков, 1996, с. 28, 92).

[5] Ср. подробнее: Успенский, 1992/1996.

[6] См.: Каптерев, 1913, с. 73 сл., 231 сл.; Каптерев, I, с. 187 сл.; Голубинский, 1905, с. 158 сл.; Голубинский, II/2, с. 470–476. Ср. также: Голубцов, 1889, с. 289.

[7] См., например, Паисиевский сборник начала XV в. (не позднее 1412 г.) (ГПБ, Кир.-Бел. 4/1081, л. 47; Соболевский, 1909, с. 4). Проникновение троеперстия могло быть связано при этом с так называемым вторым южнославянским влиянием (см.: Успенский, 1998/2002, с. 366–367).

[8] Каптерев, 1913, с. 60–62, 204 сл.; Голубинский, II/2, с. 480–487; Голубинский, 1905, с. 166–174. См. также: ГИМ, Син. 951, л. 4–4 об., 272 (рукопись XV в., см.: Горский и Невоструев, II/3, № 316, с. 570–571, 585); ГПБ, Кир.-Бел. 22/1099, л. 318–319 (рукопись 1450–1470 гг., см.: Каган, Понырко и Рождественская, 1980, с. 76); ГБЛ, Тр.-Серг. 704, л. 245 об. (рукопись конца XV в.), ГПБ, Кир.-Бел. 11/1088, л. 195–195 об., 263–265 об. (рукопись конца XV в., см.: Каган, Понырко и Рождественская, 1980, с. 175, 182; Макарий, IV/2, с. 218, примеч. 144); ГПБ, Солов. 694/802, л. 201 об. (рукопись 1492 г., см.: Макарий, IV/2, с. 217–218, примеч. 142); ГПБ, Солов. 858/968, л. 472 об.–473 (Кормчая 1493 г., см.: Рукописная кормчая..., 1860, с. 322–323; Макарий, IV/2, с. 217–218, примеч. 142); ГИМ, Чуд. 273, л. 99 об.–101 (рукопись первой половины XVI в.). Указание И. В. Беляева, что статьи находятся в Кормчих XIV в. (И. Беляев, 1863, с. 41), насколько мы знаем, не соответствует действительности. Крестному знамению посвяще-

но 4-е слово митрополита Даниила († 1547 г.) «Яко прияхом предания писанаа и неписанаа и да знаменуем лице свое крестообразно...» (ГБЛ, Моск. дух. акад. 197, л. 92 об.–121; рукопись с авторской правкой; ср. рассмотрение этого сочинения: Жмакин, 1881, с. 436–449); скорее всего, это слово было сочинено во время пребывания Даниила на московской кафедре, когда он возглавлял русскую церковь (1522–1539).

Статьи о двуперстном крестном знамении обычно ссылаются на Сказание о Мелетии Антиохийском, известное как в славянских, так и в греческих списках (древнейший славянский список датируется XIII в.), а также на так называемое Феодоритово слово, известное только в славянских списках (см.: Макарий, IV/2, с. 69–71), но восходящее, возможно, к греческому источнику (издание Феодоритова слова: Субботин, 1876; Макарий, IV/2, с. 217–218, примеч. 142; ср.: Виноградов, 1866). Сказание о Мелетии Антиохийском, о котором мы скажем ниже (см. с. 352 наст. изд., примеч. **73**), восходит к «Церковной истории» Феодорита Кирского, которому приписывается и Феодоритово слово; оба текста вообще связаны между собой (см.: Русинов, 1988, с. 37–39; о принадлежности Феодоритова слова Феодориту Кирскому см.: Поморские ответы, 1884, с. 131, ответ 40; Аввакум называет его «епископом киринейским», см.: РИБ, XXXIX, стлб. 236, 697). Е. Е. Голубинский, как и некоторые другие исследователи, полагал, что Феодоритово слово в действительности говорит не о двуперстии, а о троеперстии (см.: Голубинский, II/2, с. 477–478, примеч. 2; Голубинский, 1905, с. 165, примеч. 1). Это едва ли справедливо, поскольку здесь сообщается, что три перста знаменуют Троицу, а два перста — Богочеловечество: такое значение приписывалось именно двуперстному крестному знамению, в отличие от троеперстного (см. § **2**, с. 315–319 наст. изд.).

[9] См. такое противопоставление уже в «Слове ... на латыню» 1461–1462 гг. (Попов, 1875, с. 372–373, 377, 384).

[10] См.: Успенский, 1996/2002, с. 109–110.

[11] См.: Бенешевич, II, с. 173; ср.: Голубинский, II/2, с. 476 (примеч. 2); Голубинский, 1905, с. 164 (примеч. 0).

[12] Стоглав, 2000, с. 291; Стоглав, 1890, с. 137.

[13] Послание диакона Федора Иванова к сыну Максиму из Пустозерска, 1678–1679 гг. (Титова, 2003, с. 216; Субботин, VI, с. 244). Сам же диакон Федор писал в челобитной царю Алексею Михайловичу 1666 г. о крестном знамении: «Готов есмь не токмо отлу-

чение или клятву, но и смертную казнь сея ради истинны прияти, Христу моему укрепляющу мя» (Субботин, VI, с. 38).

[14] Ср. в Степенной книге: «И внегда хотяху креститися Русы, и паки уныша и рѣша ко архіерѣю: „аще не видимъ знаменіе чюдно отъ тебѣ, не хощемъ быти христіяне“. Архіерей же рече: „просите, еже хощете“. Они же рѣша: „Хощемъ, да ввержеши святое евангеліе во огнь, иже суть Христова словеса; да аще не згоритъ, будемъ христіяне, и елико научиши насъ, вся сіи сохранимъ непреложно“. И рече архіерѣй: „елика [sic!] просите, будетъ вамъ“. И повелѣ имъ сотворити огнь велій и, воздѣв. руцѣ свои на нѣбо архіерѣй, и рече: „Христе Боже нашь, прослави имя Твое!“. И постави святое евангеліе во огнь, и пребысть много въ немъ время, и не прикоснуся его огнь. Сіе же преславное чюдо видѣвше Руси и удивишася, чюдящеся силѣ Христовѣ, и вси крестишася» (ПСРЛ, XXI/1, 1908, с. 64). Согласно диакону Федору, восточные патриархи, услышав предложение Лазаря, вспоминают об этом случае и не решаются подвергнуть Лазаря испытанию (Титова, 2003, с. 216; Субботин, VI, с. 244).

[15] См.: Федотова, 1997, с. 54.

[16] «Das ist unser erstes Dogma» (Hauptmann, 1963, с. 9, со ссылкой на рукопись: W. Hollberg. Das russische Altgläubigentum).

[17] Ср. в «Житии» протопопа Аввакума: «Вопросилъ его Пилатъ „какъ ты, мужикъ, крестисься?“. Онъ же отвѣща смиренномудро: „я такъ вѣрую и крещуся, слагая перъсты, какъ отецъ мой духовной, протопопъ Аввакумъ“» (РИБ, XXXIX, стлб. 62; в других редакциях «Жития» Аввакума это место отсутствует); «Пилатом» Аввакум называет стрелецкого полуголову Ивана Елагина. В воспоминаниях Павла Прусского читаем: «... в 1867 году случилось мне разговаривать о перстосложении с одним поморским наставником. Я спросил его: „За что отделяется от церкви? Какая главная сему вина?“ Он отвечал: „троеперстие“» (Павел Прусский, 1868, с. 44).

[18] Смирнов, 1895, с. 4. — Характерно в этой связи, что старообрядцы (такие, как Никита Добрынин или же инок Сергий) протестовали против того, что никонианские архиереи благословляют на литургии, держа крест в левой руке, тогда как правая рука у них занята трикирием. «Почему свеща и огнь чеснее креста Господня?» — спрашивал Никита (Румянцев, 1916, с. 89, 95, 115, 136–137, 311, 536–537, прилож., с. 25, 102; Субботин, IV, с. 303–304).

[19] См., в частности, определение Стоглавого собора (гл. 31 — Стоглав, 2000, с. 292; Стоглав, 1890, с. 139–140). Об этом подробно говорится в Феодоритовом слове, списки которого известны с XV в. (см. выше, с. 334 наст. изд., примеч. **8**).

[20] См.: Binterim, IV/1, с. 518; Голубинский, II/2, с. 469 (примеч. 2); Голубинский, 1905, с. 157 (примеч. 1). Ср.: Голубцов, 1889, с. 284.

[21] Ср. также католический обычай осенять большим пальцем чело, уста и грудь. См. ***Глава I***, с. 84 наст. изд., примеч. **38**.

[22] Иначе говорит о значении двуперстного крестного знамения Феориан, ученый клирик, посланный в 1169–1171 гг. императором Мануилом I Комнином к армянам для богословских собеседований. Отвечая на выпад монофизитов, которые обвинили православных в том, что, крестясь двумя перстами, те следуют несторианскому учению, поскольку разделяют два естества Христовы, подобно тому как разделены между собою два перста, — Феориан, «как бы прибегая к шутке (отделываясь шуткой), сказал: не знаменуя два естества Христовы так делаем мы, но, быв избавлены от мучительства диавола, мы научены творить против него ополчение и брань...; полагая на челе печать Христову, мы составляем брань и таким образом побеждаем его и с Давидом благословляем Господа, говоря каждый: „благословен Господь Бог мой, научаяй руце мои на ополчение и персты моя на брань“ [Пс. CXLIII, 1) — не перст [как у монофизитов], но персты» (PG, CXXXIII, стлб. 296; Голубинский, 1905, с. 159, примеч. 2; Голубинский, II/2, с. 471, примеч. 2). Объяснение Феориана едва ли следует понимать буквально; важно, что это трактуется как шутка, как полемический прием: Феориану необходимо, с одной стороны, противопоставить православное двуперстное крестное знамение одноперстному, принятому у монофизитов, с другой же стороны — отмежеваться от несториан. Из этого диспута следует, между прочим, что армяне в свое время крестились одним перстом; позднее они крестятся двумя, а затем и тремя перстами (см. § **4**, с. 325–331 наст. изд.).

Несториане, как и греки, в свое время крестились двумя перстами (см. свидетельство Илии Гевери, цитируемое в ***Главе I***, с. 78 наст. изд., примеч. **24**). В настоящее время несториане, так же как и греки, крестятся тремя перстами. По способу сложения пальцев троеперстное крестное знамение у несториан не отличается от греческого (или же того, какое принято в русской новообрядческой церкви). Равным образом, судя по сообщению Илии

Гевери, и двуперстное крестное знамение у несториан не отличалось от греческого.

[23] Hergenröther, 1869, с. 67, № 16; Max. Bibl., XXVI, с. 468, XXVII, с. 608. Ср.: Cotelier, III, с. 670–671; Allatius, 1648, стлб. 1359; Binterim, VII/2, с. 336; Голубцов, 1889, с. 296; Никифоровский, 1891, с. 298–299; Макарий, IV/2, с. 66; Голубинский, II/2, с. 474 (примеч. 1), ср. с. 467 (примеч. 0), с. 468 (примеч. 1), с. 476 (примеч. 2), с. 478 (примеч. 2); Голубинский, 1905, с. 163 (примеч. 2), ср. с. 155 (примеч. 0), с. 156 (примеч. 1), с. 164 (примеч. 1), с. 165 (примеч. 1). О Гуго Этерианском (Hugo Etherianus, 1110/1120 — † перед 7 декабря 1182), переводчике трактата «О фрязех...» (Contra francos), см.: Volk, 1960. Нам еще придется вернуться к данному поучению, и мы приведем его в более полном виде (см. ниже, с. 348 наст. изд., примеч. **61**).

Ср.: «Заменяя первоначальное двоеперстие троеперстием, греки хотели выразить двумя перстами православное учение о двух естествах в Иисусе Христе, вопреки монофизитам, которые с одним перстом начали соединять еретическое учение об одном естестве в Иисусе Христе; но при этом остальным трем перстам не было придаваемо никакого значения. С течением же времени и остальным трем перстам было придано символическое значение, именно — значение трех лиц св. Троицы» (Голубинский, II/2, с. 473–474; Голубинский, 1905, с. 161).

[24] Такое же значение имело троеперстное крестное знамение и в западной церкви, см., например, у Эльфрика Грамматика в гомилии 1006 г. (Thorpe, I, с. 462) или у Иннокентия III (De sacro altaris mysterio, II, 45 — Innocentius, 2002, с. 172–173; PL, CCXVII, стлб. 825), ср. у Луки Тудентского (De altera vita, II, 18) — Lucas de Túy, 1612, с. 129–130; Max. Bibl., XXV, с. 233). См. ***Глава I***, § **2.1** и примеч. **49**, с. 26, 87–88 наст. изд.

[25] Служебник, 1667, л. 5 второй фолиации; Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 6 четвертой фолиации; Субботин, II, с. 216; Доп. АИ, V, № 102, с. 486. — Ср. аналогичную формулировку и в определении Московского собора 1666 г., непосредственно предшествовавшего Большому московскому собору 1666–1667 гг.: «Во знаменіи... креста три первыя персты слагати правыя руки: палецъ глаголемый, иже вскраи его глаголемый указателныи и средни; два же: глаголемый мизинецъ и иже воскраи его близосредніи, имѣти праздны, наклонены» (Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 41 об. второй фолиации; Субботин, II, с. 131; Деяния собора 1666 г., с. 131; Доп. АИ, V, № 102, с. 462).

[26] Ср. еще: «Глаголаша тѣ суемудріи [старообрядцы], яко два перста, в’торый указателный и третій средній, Божество и человѣчество знаменуютъ: и три перста, первый, четвертый и послѣдній меншій, наклонити и совокупити под двѣма персты, и именоваша святую Троицу, и глаголаша яко тѣ три неравныя и разныя персты есть таинство святыя Троицы. Всѣмъ убо явленно есть, яко исповѣдаша во святѣй Троицѣ неравенство: яко Аріане, и Несторіане, и Духоборцы, и Аполинаряне, и прочіи проклятіи еретицы, зане оніи сице исповѣдаша, несравненіе и раздѣленіе во святѣй Троицѣ: Отца болша назваша, а Сына менша, и Духа святаго еще того менша и яко раба. Такожде и тѣ [старообрядцы] три разныя, и не равныя персты являют, якоже мудрствоваша выше реченіи проклятіи еретіцы» (Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 32 четвертой фолиации; Субботин, II, с. 271; Доп. АИ, V, № 102, с. 502; в Служебнике 1667 г. этот текст отсутствует). Сходным образом позднее полемизирует со старообрядцами Игнатий Римский-Корсаков, митрополит тобольский и сибирский, в послании 1696 г. По словам Игнатия, православные христиане образуют первыми тремя перстами Троицу, «прочія же два малыя персты послѣднія приклонени к’ длани имѣти: образованія же от Святыхъ Писаній, чтобы знаменовали, не обрѣтается: домыслитися же приличествует», т. е. в священных книгах не говорится, что эти два перста имеют значение, но мы можем домыслить, предположив, что «оныя послѣднія знаменуютъ долѣ падшее человѣчество, въ преступленіе праотца Адама, душевнѣ и тѣлеснѣ». Согласно Игнатию, большой палец образует Бога Отца, средний Сына Божия, указательный Святого Духа, и он укоряет старообрядцев в том, что те, изображая Троицу, «которой перстъ которую Божественную Ѵпостась из’образующій, сказати не могутъ». Вместе с тем, по Игнатию, поскольку большой палец несомненно образует Бога Отца, старообрядцы «хотяще или не хотяще, Сына Божия в четвертомъ, Духа же Святаго въ пятомъ перстѣ из’образати будутъ» (см.: Игнатий Римский-Корсаков, 1857, с. 50–54); Игнатий затрагивал эту тему и в прениях со старообрядцами в 1687 г., в бытность свою архимандритом московского Новоспасского монастыря (Книга о посылке..., 1908, с. 222). Ср. сходную аргументацию в «Жезле правления» Симеона Полоцкого (Симеон Полоцкий, 1667, л. 59 (обличение и возобличение 21-е) и в «Увете духовном» Афанасия, архиепископа холмогорского (Афанасий Холмогорский, 1682, л. 133 об.). Отвечая на подобные обвинения, Андрей Денисов говорит в «Поморских ответах» 1723 г.: «Нѣсть...

написано, еже послѣднимъ или четвертымъ перстом' образовати ипостась Бога Слова, но сложеніемъ трехъ онѣхъ перстъ исповѣдовати тайну богоначальныхъ тріехъ ипостастей, Отца и Сына и Святаго Духа, единаго Бога трое, а кіимъ перстомъ кую ипостась образовати, онаго... не написано; якоже и во иконномъ живописаніи образъ святыя Троицы, три лица пишутся, а кое лицо Отца, и кое Сына, и кое Святаго Духа, онаго святая Церковь не предаде подписывати, но обще подписывается: святая Троица» (Поморские ответы, 1884, с. 141, ответ 47).

[27] Скрижаль, 1656, с. 795–806 и особенно с. 804 четвертой пагинации. Ср. в этой связи: Поморские ответы, 1884, с. 144–145 (ответ 50, статья 2-я). Относительно двуперстного крестного знамения у несториан см. выше, с. 336–337 наст. изд., примеч. **22**.

Никон в грамоте о Крестном монастыре заявляет, что соединение первых трех пальцев при изображении крестного знамения символизирует Троицу, не упоминая о других пальцах (Никон, 1656, с. 34-35); мы цитируем это место ниже (с. 341 наст. изд., примеч. **36**).

[28] ГИМ, Син. 328; см.: Никанор, 1890, с. 362.

[29] Скрижаль, 1656, с. 740–741 четвертой пагинации; Паисий, 1881, с. 567.

[30] Скрижаль, 1656, с. 773 четвертой пагинации; Damaskinos, 1578, тетр. Аа, л. 8; Damaskinos, 1910, с. 339. О Дамаскине Студите см. ***Глава I***, § **4** (с. 44 наст. изд.).

[31] Angelos, 1655, с. 232; Свидетельство о перстосложении..., 1864, с. 78–79; Макарий, IV/2, с. 73. О Христофоре Ангеле см. ***Глава I***, § **4** (с. 46 наст. изд.).

[32] «... не глаголет святый Ѳеодоритъ [имеется в виду Феодорит Кирский, которому приписывается статья о крестном знамении, ср. выше, с. 334 наст. изд., примеч. **8**]: да соединимъ перстъ нашъ великій первый со двѣма послѣднема, но толико: три перъсты — истинна святая Троица. Кто же да отринет единою сія три, да не будетъ соединенія святыя Троицы, отринется убо и правды. Да не дѣлается сими послѣднима двѣма, зане аще ли же тако два перста другій средній показуютъ святую Троицу, якожъ глаголахъ свыше. Посем аще ли бы являли божество и человѣчество, здѣже бы послѣдствовалъ, да величается и прославляется первіе и да садитъ [sic! читай: сѣдитъ] высочайше и человѣчество, божество жъ без святыя Троицы; якоже и два персты, иже полагаютъ прежде, и да славятся первіе, нежели которые вкупѣ» (Белокуров, II,

с. 79). Крещение двумя перстами уподобляется в этой статье крещению левой рукой: «Аще ли испытаетъ кто: чесо ради творимъ крестъ рукою нашею правою, неже лѣвою, — другія вины нѣсть вѣдаю, да дамъ — колика рука правая является благословѣннейша и честнѣйша, яко ею вся творимъ і ею ся осязаемъ и взимаемъ; такожъ і персты наша первій руки нашея правыя первыя естество наше подаде, занеже сими пишемъ, сими и дѣлаемъ. При сихъ сими персты прежде подобаетъ намъ, да творимъ знаменіе креста нашего, яко нѣкако соединеніе вкупѣ» (с. 75, ср. с. 81). Ср.: Белокуров, II, с. LVII, 198–199.

Ср. спор между Арсением Сухановым и иерусалимским патриархом Паисием о символике перстосложения при крестном знамении 24 апреля 1650 г. в Тырговиште: патриарх Паисий говорит только о изображении Троицы, а Арсений Суханов — о Троице и о двух естествах (Белокуров, II, с. 35, ср. с. 62, 135–136, 140–141, 183–184).

[33] РИБ, XXXIX, стлб. 58, ср. стлб. 127, 206. — См. также в статье «О сложении перст», вошедшей в редакцию *В* «Жития» Аввакума: «Мы... держимъ святыхъ отецъ преданіе...: яко же знаменуемся пятью перъсты, тако же и благословляемъ пятью персты во Христа и Святую Троицу...» (РИБ, XXXIX, стлб. 700, 239). Ср. у диакона Федора в послании сыну Максиму (1678–1679 гг.): «у нас... пять перстов в сложении крестном» (Титова, 2003, с. 153, 175; Субботин, VI, с. 163).

[34] Субботин, II, с. 33. Собор 1666 г. обвинил Аввакума в том, что тот «оклевета... священники московския, аки невѣрующія во Христа вочеловѣчьшася и не исповѣдующая его воскресенія» (Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 16 второй фолиации; Субботин, II, с. 81; Деяния собора 1666 г., с. 81; Доп. АИ, V, № 102, с. 448).

[35] Субботин, VI, с. 57.

[36] Субботин, VI, с. 29. Ср. также в послании диакона Федора к сыну Максиму из Пустозерска (1678–1679 гг.): «Не подобает... теми тремя персты креститися отнюдь христианом правоверным, понеже бо крест Христов есть, а не Троицын; един бо на кресте страда Сын Божий Исус Христос, но и то плотию... Божество бо в нем бе[з]страстно пребысть и безсмертно. Сего ради к Божеству Святыя Троицы не подобает крестныя страсти прилагати..., но три перста слагаем просто, а крест начертаем на себе двема персты, которыя образуют во Христе два существа и две воли...» (Титова, 2003, с. 154–155, 176–177. ср. с. 201; Субботин, VI, с. 167). Соответственно, в «Сказании отчасти» Федор говорит, что Никон

«хульно и нечестиво ко Святей Троице страдание приложил» (Субботин, VI, с. 318, ср. с. 324). Федор может иметь в виду при этом непосредственно грамоту Никона о Крестном монастыре, где говорится: «имуще три первыя персты совокупленны в'купѣ во образъ святыя Троицы... научихомся славити единаго Бога в' трехъ ѵпостасѣхъ, Отца и Сына и Святаго Духа, и распинатися в'купѣ со крестомъ Господа нашего Іисуса Христа Сына Божіа, с' небесъ сошед'шаго, и вочеловѣчившагося и плотію пострадавшаго нашего ради спасенія: являет же ся благословно, зане совокупленіемъ трехъ перстов во умѣ имѣетъ таинство святыя Троицы; и внегда изобразуем' на себѣ крестъ Господень, воспоминаемъ страданіе и воскресеніе его...» (Никон, 1656, с. 35–36).

[37] Субботин, VII, с. 295–297. Между тем в «Христианоопасном щите веры» (1667–1669 гг.), обсуждая двуперстное крестное знамение, Авраамий говорит: «Един Сын Божий Исус Христос пострада на кресте плотию, а не вся Троица: божественное бо естество безстрастно пребысть» (Субботин, VII, с. 30, ср. с. 37). Ср.: Книга о посылке..., 1908, с. 222–223; Поморские ответы, 1884, с. 145–146 (ответ 50, статья 2-я).

[38] Евфимий, 2003, с. 207, ср. также с. 215. Евфимий связывает введение троеперстия с изменением имени Христа в книгах, исправленных при патриархе Никоне (*Иисус* вместо *Исус*). Отвергая Богочеловечество Христа (что проявляется в замене двуперстного крестного знамения, выражающего этот догмат, на троеперстное, которое его не выражает), никониане, как считает Евфимий, исповедуют не Исуса Христа, в котором соединена Божественная и человеческая природа, а его антипода, который называется другим именем — Иисус.

[39] См.: Антонов, 1897, с. 31; ср.: Павел Прусский, 1868, с. 45.

Если старообрядцы могут упрекать новообрядцев в том, что те, крестясь тремя перстами, изображают «Троицу на кресте страдавшу», то новообрядцы, напротив, могут упрекать старообрядцев в том, что те, крестясь двумя перстами, «ипостась Сына Божия изображают и одним из трех соединенных перстов и двумя простертыми». Так, Никанор Бровкович, впоследствии архиепископ херсонский и одесский, писал, полемизируя со старообрядцами: «Было бы нечто похожее на человеческий смысл в словах, если бы мнимые старообрядцы говорили, что и они — старообрядцы, и православные православно исповедуют догмат и о святой Троице, и о соединении двух естеств в лице Христа Спасителя; но лучше это исповедание выражается у них — старообряд-

цев, которые веру в единосущие св. Троицы выражают совокуплением первого перста с четвертым и пятым, а веру в два естества в единой ипостасти Господа простертием двух перстов — второго и третьего, чем у православных, которые и ту и другую тайну, и единосущие св. Троицы, и соединение двух естеств в единой ипостаси Христа Спасителя, выражают совокуплением трех первых перстов». И далее тот же автор пишет: «Несомненно, что лучше поступают православные, изображая в трех первых совокупленных перстах и единосущие св. Троицы, и единство ипостаси Христа Спасителя — Богочеловека, чем старообрядцы, которые ипостась Сына Божия изображают и одним из трех соединенных перстов, и двумя простертыми» (Никанор, 1869, ч. 3, с. 27–28). Таким образом, Никанор говорит здесь о участии трех перстов в крестном знамении, тогда как оставшиеся два перста не имеют у него семантической нагрузки; в сущности, он говорит именно то, что говорили соборы 1666 и 1666–1667 гг.

Упрек Никанора в адрес старообрядцев соответствует тому, что говорится о крестящихся двумя перстами в черновике деяний Большого московского собора 1666–1667 гг.: «Се исповѣдаша два Бога, или два Сына: единаго Бога убо Божество в двохъ перстахъ, въ указательномъ и въ среднемъ, а втораго Бога в трiехъ неравныхъ перстахъ, въ великомъ первомъ перстѣ, и въ четвертомъ и въ пятомъ, въ меншихъ, кои суть наклонены подъ тѣ двѣма. И глаголаша, яко тѣ три неравныя и разныя персты есть святая Троица» (Субботин, II, с. 272, примеч. 2). Ср. у диакона Федора в послании к сыну Максиму (1678–1679 гг.): «... три перста [по словам новообрядцев] слагаем просто, а крест начертаем на себе двема персты, которыя образуют во Христе два существа и две воли, а не два Сына. Далече буди от нас таковая хула!» (Титова, 2003, с. 155, 177, ср. с. 150; Субботин, VI, с. 167, ср. с. 135).

[40] До раскола в Московской Руси такого рода статья помещалась не в часословах, а в псалтырях. См. ***Глава I***, с. 100 наст. изд., примеч. **77**.

[41] См.: Часослов, 1828, л. 3 об. и сл. См. тот же текст в белградском Часослове 1842 г., с. 10–16.

[42] См.: Часослов, 1961, л. 5–11 об. См. тот же текст в белградском Часослове 1908 г., с. 10–21, и в болгарском переводе — в Часослове 1921 г., с. 5–10; ср. также сокращенные варианты в киевском учебном Часослове 1907 г. и в варшавском Часослове 1925 г.

[43] Речь идет о единоверцах, см. о них выше (с. 332–333 наст. изд., примеч. **4**). Ср. здесь: «И чадолюбивая матерь святая церковь,

двоеперстно знаменатися имъ не возбрани: понеже многимъ временемъ явлено бысть, яко не соединяютъ съ симъ никоего неправославнаго мудрованія, но единомудреннѣ со всею православною церковію пресвятую Троицу и Господа Іисуса Христа во двухъ естествахъ славятъ. Тако убо мы... съ миромъ взираемъ на сихъ, ихже особному обычаю святая церковь снисхожденіе показа. Сами же твердо и неизменно держимся древнѣйшаго обдержательнаго всецерковнаго преданія во славу пресвятыя Троицы тремя первыми соединенными персты крестное знаменіе на себѣ полагающе» (Часослов, 1961, л. 10–10 об.).

[44] То же могут утверждать и западные авторы (видимо, со слов русских священников), см., например: Schultze, 1902, с. 94; Chrisostomus, 1957, с. 175; в последнем случае такого рода утверждение сопровождается ссылкой на Никанора Бровковича (Никанор, 1890), который, однако, ничего не говорит о изображении в крестном знамении двух природ Христа.

К сожалению, в работе «Раскол и культурный конфликт XVII века» и мы, подобно другим авторам, не обратили внимания на то, что это мнение не соответствует официальному учению церкви (см.: Успенский, 1992/1996, с. 478–479; ср. также: Успенский, 1998/2002, с. 361).

[45] Так, в учебнике, изданном русской зарубежной церковью, читаем: «для крестнаго знамения мы складываем пальцы правой руки так: три первых пальца (большой, указательный и средний) слагаем вместе концами ровно, а два последних (безыменный и мизинец) пригибаем к ладони. Сложенные три первых пальца вместе выражают нашу веру в Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святаго, как Единосущную и нераздельную Троицу, а два пальца, пригнутые к ладони, означают, что Сын Божий, по сошествии Своем на землю, будучи Богом, стал человеком, то есть означают Его две природы — Божескую и человеческую» (Слободской, 1987, с. 37).

[46] Симеон Полоцкий полемизирует в своей книге с Никитой Добрыниным, выступившим против книги «Скрижаль»; в последней, как мы видели, обосновывается троеперстие и при этом утверждается, что крестное знамение призвано символизировать Троицу, но не Богочеловечество.

[47] Ср. в этой связи характерный эпизод во время прений Арсения Суханова с греками (24 апреля 1650 г. в Тырговиште): когда зашел спор о значении перстосложения при крестном знамении — выражает ли оно только Троицу, как полагали греки, или Троицу

и Богочеловество, как полагали русские, — позвали случившегося там «даскала» Паисия Лигарида, который заявил, что перстосложение у русских «лучше» греческого, т. е. более содержательно: «I даскол Лигоридиі сказал всѣмъ имъ: добро у нихъ [русских]; так ещо и лучши нашего. И патриархъ [Паисий, патриарх иерусалимский], призвав к себѣ доскола Лигоридия, и говорилъ ему, чтоб онъ приіскалъ от писаниі святых о крестном знаменiі на оправдание имъ. И даскол говорил: не мочно сыскатi такого оправдания. И патриархъ на него кручинился» (Белокуров, II, с. 42–43).

[48] Симеон Полоцкий, 1667, л. 60 об. (обличение и возобличение 21-е).

[49] Афанасий Холмогорский, 1682, л. 138–138 об.

[50] Платон Левшин, 1765, л. 44–45 об.

[51] Никифор, 1801, с. 99, ср. с. 271–272.

[52] Павел Прусский, 1894, с. 80.

[53] Смирнов, 1904, с. 26–27.

[54] См.: Никольский, 1907, с. 161.

[55] Скрижаль, 1656, ненумерованные листы между с. 817 и 818 четвертой пагинации; ср.: Соболевский, 1903, с. 342. О Николае Малаксе (Νικόλαος Μαλαξός, 1500–1594) см. вообще: Patrinelis, 1966.

См. затем обоснование именословного перстосложения у Игнатия Римского-Корсакова, митрополита тобольского и сибирского, в послании 1696 г. (Игнатий Римский-Корсаков, 1857, с. 57–58).

[56] Скрижаль, 1656, с. 741–743 четвертой пагинации; Паисий, 1881, с. 568.

[57] Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 47–48 об. второй фолиации; Субботин, II, с. 143; Деяния собора 1666 г., с. 143; Доп. АИ, V, № 102, с. 467.

[58] Служебник, 1667, л. 5 об. второй фолиации; Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 6 об. четвертой фолиации; Субботин, II, с. 217–218; Доп. АИ, V, № 102, с. 487.

[59] Ср. предписание Стоглавого собора 1551 г. (гл. 31): «Так же бы священныа протопопы, и священники, и диякони на себѣ воображали крестное знамение крестообразно и по чину и благословляли бы протопопы и священники православных христьян крестообразно же, яко же предаша святии отцы. Так же бы и детей своих и всѣх православных христьян поучали и наказывали,

чтобы собя огражали крестным знамением по чину и знаменовалися крестообразно, и правую бы руку, сиирѣчь десницу, уставливали ко крестному воображению: болшей палецъ да два нижниа перста воедин совокупив, а верхний перстъ со середним совокупив, простер средний перстъ и мало нагнув. Тако благословити святителем и ерѣом и на собя крестное знамение рукою возлагати двѣма персты, яко же предаша святии отцы воображати крестное знамение» (Стоглав, 2000, с. 290–291; Стоглав, 1890, с. 135–136; аналогично: Наказная грамота, 1996, с. 141; ср. в этой связи: Макарий, IV/2, с. 61). О необходимости одинаковым образом складывать персты при крестном знамении в том и в другом случае говорится в Феодоритовом слове (приписываемом Феодориту Кирскому), о котором мы уже неоднократно упоминали выше (см. с. 334, 336, 339 наст. изд., примеч. **8**, **19**, **32**): описание перстосложения начинается здесь словами: «Сице благословити рукою и креститися» и заканчивается словами: «Так достоит креститися и благословити, так святыми отцы указано». Этот вопрос возник в ходе прений Арсения Суханова с греками (1650 г.): «В подтверждение правильности двуперстного сложения Суханов указал... на то, что как русские крестятся, так у греков „Спасов образ в церкви написан"; патриарх [Паисий иерусалимский] заметил на это, что так должно благословлять, а не креститься, но Суханов возразил, что как благословлять („крестное знамение людем давати"), так и креститься должно „двумя персты"» (Белокуров, I, с. 213, ср. с. 223; Белокуров, II, с. 35–36, ср. с. 63–64, а также с. 121–122, 136, 141, 159, 184).

В сборнике, изготовленном в конце XV в. книгописцем Ефросином, иноком Кирилло-Белозерского монастыря (см. о нем: Каган и Лурье, 1988; ср.: Каган, Понырко и Рождественская, 1980, с. 172–196), в статье, написанной в защиту двуперстия, упоминается о том, что некоторые люди крестятся тремя перстами, а благословляют двумя: «Аще и нецыи покусишаяся, глагола сице, яко подобает креститися треми персты, а благословити двема...» (ГПБ, Кир.-Бел. 11/1088, л. 263–265 об.; Макарий, IV/2, с. 218, примеч. 144).

[60] Так, например, Феодосий Васильев, основатель согласия федосеевцев, писал в «Увещании...» 1701 г.: «Видите ли, како учителие нынешние со ста шестидесят шестаго году повелевают креститеся щепотию тремя персты, а благословляют людей, разстопыря персты Малаксою... И то бы мощно и вам разсудити, что их мудрование неправо: понеже велят креститеся тако, а благослов-

ляют инако; так, по их мудрованию, стало два креста [т. е. два крестных знамения], а не так, как у святых отец положено» (Смирнов, 1909, с. 04–05). Равным образом Андрей Родионов, ученик Симеона Денисова, в своем сочинении «Зитоуменос, или взыскание, аще двоперстное сложение на изображение креста, есть Христово предание. Апология или отсловие» второй четверти XVIII в. (ч. I, § 13–14), говоря о двуперстном крестном знамении, принятом у старообрядцев, констатирует: «Сим двоперстным сложением, якоже священницы благословляху, тако и вси христиане крест на себе изображают, еже показуют св[ятыя] иконы»; и далее: «Взыщем, аще единым двоперстным сложением древле священницы благословляху, а прочии знаменовахуся: и обрящем древние достоверные свидетельства, яко едино сие перстосложение бе и у священников в благословении и у простолюдинов в изображении креста на лицах своих» (Е. Барсов, 1867, с. 60), ср. здесь же и возражения против именословного перстосложения (ч. I, § 15 — Е. Барсов, 1867, с. 60–61, 64–65, 67–68). (Слово *зитоуменос* в названии данного сочинения представляет собой, по-видимому, причастие настоящего времени среднего залога от греч. ζητέω ‘ищу’, т. е. означает, собственно говоря, ‘взыскующий [себе, для себя, в своих интересах]’.) Возражения против именословного перстосложения содержатся и в «Книге» Спиридона Потемкина (библ. Папского Восточного института в Риме, Codex Slavo 29, л. 14–14 об.). По словам Даниила Викулина и Андрея Денисова, настоятелей Выговского общежительства старообрядцев, «российские власти духовныя... благословляти возъимели не двема, но пятью персты, и знаменатися не двема же но треми» (Яковлев, 1888, с. 170; это высказывание относится к 1690-м гг.), см. затем в «Поморских ответах» 1723 г., автором которых был Андрей Денисов: «Въ новопечатныхъ... книгахъ... предаша пятію перстами благословляти и въ перстахъ литеры изображати» (Поморские ответы, 1884, с. 147, ответ 50, статья 4-я); в другом месте здесь же говорится: «обычай древлевосточныя церкве яко благословити, тако и креститися двѣма перстома научаетъ» (с. 53, ответ 9, ср. с. 25 сл., ответ 5). См. в этой связи цитированные выше (с. 340 наст. изд., примеч. **33**) слова протопопа Аввакума и диакона Федора, которые называют двуперстное крестное знамение пятиперстным.

Поскольку у старообрядцев нет особого крестного знамения при благословении, они могут ссылаться в обоснование двуперстного крестного знамения на то, как благословляет архиерей дикирием и трикирием: две свечи при архиерейском благословении

означают две природы Христа, а три свечи обозначают Троицу; то же значение представлено и в двуперстном крестном знамении (см. такое рассуждение у диакона Федора в послании к сыну Максиму 1678–1679 гг. — Титова, 2003, с. 152–153, 174–175; Субботин, VI, с. 162–163). Лев Аллаций, описывая особое иерейское (или архиерейское?) благословение, принятое в свое время у греков — когда большой палец соединяется с указательным, а остальные три пальца вытянуты вверх, — сообщает, что «три вытянутых пальца, как полагают, символизируют три лица Троицы, а два сложенных вместе — две природы Христа» («... tres divinas personas, digitis nempe tribus extensis, et duas in Christo naturas, duobus ad se junctis, rentur significare» — Allatius, 1648, стлб. 1367).

В иконографической традиции при изображении Христа, а также Бога Отца (в иконах Отечества или Троицы) большой палец может быть соединен не с указательным, а с безымянным: так уже в мозаичном Преображении VI в. из базилики Синайского монастыря (Felmy, 2004, с. 98, № 36), а также в целом ряде греческих и русских икон (см. там же, с. 28, 66, 67, № 20, 58, 59); при этом в синайской мозаике три оставшиеся пальца — указательный, средний и мизинец — вытянуты (ср. изображение св. патриарха Германа с таким благословением у Гоара: Goar, 1647, с. 115; Binterim, VII/2, с. 335–336 и рис. IIb), между тем на прочих известных нам изображениях из них вытянут лишь мизинец, тогда как другие два пальца слегка согнуты (ср.: Binterim, VII/2, рис. IIa; ***Иллюстрация XXXVI***), причем средний палец согнут больше, чем указательный, что напоминает перстосложение старообрядцев, о котором мы скажем ниже (см. с. 349 наст. изд., примеч. **65**). Отметим еще изображение Христа с рукой, где с большим пальцем соединены средний и безымянный, тогда как указательный и мизинец остаются вытянутыми (так на мозаичной иконе из Константинополя первой половины XII в. и на «Преображении» Феофана Грека ок. 1403 г., см.: Felmy, 2004, с. 29, 97, № 21, 35). Между тем на простирающейся с неба Божьей деснице в сцене жертвоприношений Авеля и Мельхиседека в церкви св. Виталия в Равенне (VI в.) средний и безымянный пальцы сложены вместе и прижаты к ладони, тогда как остальные три пальца вытянуты (Bovini, 1995, с. 84) (ср. в этой связи католическое благословение, при котором вытянуты большой, указательный и средний пальцы, тогда как другие два прижаты, см. ***Глава I***, с. 88 наст. изд., примеч. **49**). Ср. изображения Христа, Иоанна Предтечи и Иоанна Богослова на русском потире XII в. из киевского клада 1824 г., где у Христа

большой палец соединен с безымянным и мизинцем, у Предтечи — с средним и безымянным, тогда как у Златоуста соединены большой палец и мизинец (Кондаков, 1896, с. 97–98, рис. 53–55). Во всех этих случаях в перстосложении может быть усмотрено выражение как троичности, так и двоичности. Мы не всегда можем быть уверены, однако, что это благословляющий жест. Некоторые исследователи видят в древних изображениях ораторский жест; может предполагаться вообще, что перстосложение при изображении крестного знамения восходит к античной ораторской жестикуляции (см.: Голубцов, 1889, с. 297–299; Vogel, 1963, с. 51).

[61] Указание на это может быть усмотрено в одной из версий статьи «О фрязех и о прочих латинех» (Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων), дошедшей до нас в латинском переводе (которую мы частично уже цитировали выше, см. § **2**, с. 316 наст. изд.), где говорится о католиках: «Некоторые из них пятью перстами как-то благословляют и большим пальцем лицо знаменают, подобно монофелитам; между тем персты в знаменованиях должны быть располагаемы так, чтобы через них означались два естества [Христа] и три лица [Троицы], как показал Христос, когда, возносясь на небеса, воздвиг руки свои и благословил учеников» («Quinque digitis quomodo aliqui benedicunt et cum pollice faciem signant, tamque Monothelitae. Cum igitur debeant disponi digiti in consignationibus, quod per eos duae naturae significentur et tres personae, prout Christus monstravit, quando in coelum ascensurus discipulis manibus elevatis benedixit» — Hergenröther, 1869, с. 67, № 16; Max. Bibl., XXVI, с. 468, XXVII, с. 608; ср.: Cotelier, III, с. 670–671; Allatius, 1648, стлб. 1359; Binterim, VII/2, с. 336; Голубцов, 1889, с. 295–296; Никифоровский, 1891, с. 298–299; Макарий, IV/2, с. 66; Голубинский, II/2, с. 474, примеч. 1, ср. с. 467, примеч. 0, с. 468, примеч. 1, с. 476, примеч. 2, с. 478, примеч. 2; Голубинский, 1905, с. 163, примеч. 2, ср. с. 155, примеч. 0, с. 156, примеч. 1, с. 164, примеч. 1, с. 165, примеч. 1). Как уже упоминалось, этот текст датируется XII в. Ср. в антикатолическом сочинении, приписываемом Георгию, митрополиту киевскому: «Пятми персты странно нѣкако благословляютъ и послѣ же палцемъ лице прекрещаютъ» (Попов, 1875, с. 322).

Равным образом и в западной церкви перстосложение при благословении и при осенении себя крестным знамением в свое время было, видимо, одним и тем же (см.: Gretser, I, с. 556 [кн. IV, гл. 1]; Макарий, II/2, с. 215, примеч. 133; Голубцов, 1889, с. 295–296; Никифоровский, 1891, с. 299; ср. свидетельство Луки Тудент-

ского, которое мы приводим в ***Главе I***, с. 87–88 наст. изд., примеч. **49**). То же прослеживается и в других традициях: так, монофизитский (эфиопский) или несторианский священник благословляет обычно крестом, который он держит в руке; если же он благословляет рукой, он складывает пальцы так же, как крестится.

[62] Замечательно, что в одном из древнейших (дошедших до нас) списков Феодоритова слова оно озаглавлено: «Тълкъванье Феодорита о рукѣ ерѣской [иерейской]», после чего следуют слова: «Сице благословити рукъю [и] креститися...» (ГИМ, Син. 951, л. 4–4 об.; рукопись XV в., см.: Горский и Невоструев, II/3, № 316, с. 570–571). Таким образом, двуперстное крестное знамение связывается прежде всего со священническим благословением, которое не отличается по способу перстосложения от того, как человек крестит себя сам.

[63] Павел Алеппский, III, с. 137. — Ср. покаяние Ефрема Потемкина, обличенного в расколе, поданное собору 1666 г.: Ефрем Потемкин кается в том, что хулил «в знаменіи крестномъ сложение триех перстовъ, зловѣриемъ быти нарицая, такожде и в руцѣ благословящеи в’ дву перстѣхъ изображенія хѣра» (Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 25 об. второй фолиации; Субботин, II, с. 100; Доп. АИ, V, № 102, с. 453; в Служебнике 1667 г. этот текст отсутствует). Итак, он рассматривает именословное крестное знамение как двуперстное: хула состояла в том, что Ефрем отказывался связывать его с изображением букв.

[64] Макарий, IV/2, с. 61. Макарий отмечает при этом, что «по внутреннему смыслу двуперстное перстосложение старается совместить в себе оба православные перстосложения [т. е. именословное и троеперстное], ибо учит слагать и три перста во имя Пресвятой Троицы, согласно с троеперстным, и два перста во имя Иисуса Христа или двух естеств в Нем, согласно с именословным» (там же). Как видим, Макарий полагал, что троеперстное крестное знамение символизирует Троицу, но не Богочеловечество.

[65] См. предписание Стоглавого собора, которое мы цитировали выше (с. 345 наст. изд., примеч. **59**): «... верхний перстъ со середним совокупив, простер средний перстъ и мало нагнув». Так крестятся и старообрядцы.

[66] Барсов, 1869, с. 877.

[67] Псалтырь, 1641 г., л. 8–8 об., 10. Последняя фраза читается в Стоглаве, гл. 31 (Стоглав, 2000, с. 290–293; Стоглав, 1890, с. 137–138), а также в сборнике Ефросина XV в. (ГПБ, Кир.-Бел. 11/1088, л. 263–265; см.: Макарий, IV/2, с. 218, примеч. 144) и, наконец, в

уже упоминавшемся нами Феодоритовом слове, которое мы цитируем ниже (в примеч. **68**). Ср.: Павел Прусский, 1868, с. 43, 91 сл.; Пафнутий, 1876, с. 204–207. Несколько иную формулировку находим в «Книге» Спиридона Потемкина: «Совокупленіе двухъ перстов знаменуютъ божество с' человѣчествомъ сына Божія... А пригибеніе единаго перста от двухъ знаменуетъ смиреніе и послушаніе, страданіе и погребеніе и во адъ сошествіе по человѣчеству. Просто же стояніе единаго от двухъ знаменуетъ еже ничтоже пострада Божество с' человѣчествомъ, но страждущее [т. е. человеческое естество] воскресе от мертвыхъ» (библ. Папского Восточного института в Риме, Codex Slavo 29, л. 10).

[68] Необходимо отметить, что не все источники говорят о сгибании среднего пальца относительно указательного. Так, в Феодоритовом слове (см. о нем выше, с. 334 наст. изд., примеч. **8**) говорится о сгибании обоих этих пальцев: «Два перста имѣти наклонена, а не распростерта, а тѣм указо [= указъ] тако: то образуеть двѣ естьствѣ — божество и человѣчество, Богъ по божеству, а человѣкъ по человѣченью [в других списках: вочеловѣчению], а въ [о]боемо [= обоемъ] свершенъ [совершен]. Вышеши [= вышьший] же персто [= перстъ] образуеть божество, а нижни человѣчествъ [= человѣчество]: понеже сшодъ [съшедъ] от вышних [и] спасе нижняя. То же согбенье перъсту толкуетъся: преклони бо небеса и сниде нашего рад[и] спасения» (ГИМ, Син. 951, л. 4–4 об.; рукопись XV в., см.: Горский и Невоструев, II/3, № 316, с. 570–571; также и в других списках, см.: Субботин, 1876; Макарий, IV/2, с. 218, примеч. 142). Таким образом, согбение обоих перстов означает сошествие Христа на землю как Богочеловека (проявляющееся как в Божественной, так и в человеческой его природе). В статье о крестном знамении, помещенной в московских (дониконовских) печатных псалтырях и ряде других изданий, сочинение Феодорита печатается с добавлением, говорящим о согбении одного перста. В статье Максима Грека о крестном знамении (см. о ней выше, ***Глава I***, с. 98 наст. изд., примеч. **73**) говорится, напротив, о протяжении указательного и среднего пальцев, но не упоминается об их сгибании (ср.: Каптерев, 1913, с. 60, 197, 201, 222, 248; Павел Прусский, 1894, с. 81–83). Наконец, в статье «О крестном знамении», вошедшей в «Изложение о православной вере», отправленное в 1639 г. в Дадианскую (т. е. Мингрельскую) землю (см. о ней: ***Глава I***, с. 99 наст. изд., примеч. **76**), говорится: «Совокупленіе великого перста со двема малыми показует Святую Троицу, а наклоненіе перста, что при велицемъ, ко среднему ис-

повѣдует двѣ естествѣ во Христѣ» (Белокуров, 1887, с. 292–293); возможно, это описка — во всяком случае, в восходящей к этому тексту статье «О знамении изображения честнаго креста», приложенной к записи прений Арсения Суханова с греками 1650 г., говорится о согбении среднего пальца (Белокуров, II, с. 69).

Фраза «согбение персту», которая читается в абсолютном большинстве списков Феодоритова слова (см.: Субботин, 1876), а также в Стоглаве и некоторых вдругих источниках, вообще говоря, может иметь двоякий смысл: форма *персту* может пониматься и как форма дательного падежа единственного числа (ср. в этой связи «съгбенію п’рьста» в списке ГИМ, Чуд. 273, л. 100 об., XVI в.) и как форма родительного падежа двойственного числа, т. е. может относиться как к одному, так и к двум пальцам. В послании патриарха Иова и в статье о крестном знамении, помещенной в дониконовских псалтырях, фраза эта относится к одному пальцу, а именно, среднему; напротив, в катехизисе Лаврентия Зизания та же фраза относится к двум пальцам, указательному и среднему (Лаврентий Зизаний, 1627, л. 5 об.–6; ср.: Каптерев, 1913, с. 248, 253).

Достойно внимания, что в книгах, изданных в Юго-Западной Руси, вообще не говорится о сгибании перстов (см.: Лаврентий Зизаний, 1596, л. [44 об.]; Книга о вере, 1596, тетр. 6, л. 7 об.; Павел Домжив Люткович и Сильвестр, 1618, тетр. А, л. 1; Книга о вере, 1620, ч. II, с. 69). Эта разница между великорусской и югозападнорусской традицией наглядно видна в статье о крестном знамении, которая первоначально появляется в виленском и киевском изданиях «Книги о вере» и затем воспроизводится в церковнославянском переводе в московских изданиях, начиная с Псалтыри 1641 г. (см. выше, ***Глава I***, с. 77, 100 наст. изд., примеч. **23** и **77**): в московских изданиях обнаруживается указание о согбении среднего пальца, отсутствующее в виленском и киевском изданиях (ср.: Книга о вере, 1620, ч. II, с. 69, и Псалтырь, 1641, л. 8–8 об.).

[69] См.: Голубинский, II/2, с. 488–491; Голубинский, 1905, с. 176–178.

[70] Белокуров, II, с. 64–65, ср. с. 136, 141, 159, 184; Белокуров, I, с. 223.

[71] «Слово отвѣщателно к’ читателемъ книги сія, толкованія святыя литургіи и прочих церковныхъ таинств’ великаго государя святѣйшаго Нікона, архіепископа московскаго и всея великія и малыя и бѣлыя Россіи патріарха» (Скрижаль, 1656, л. 10 отд. фолиации «Слова отвещателна...»); в одних изданиях «Скрижали»

«Слово отвещателно...» помещено в конце книги, в других — в начале (за предисловием). См. в этой связи ответы Макария, патриарха антиохийского, на вопросы патриарха Никона (Скрижаль, 1656, ненумерованные листы между с. 753 и 756 четвертой пагинации).

[72] Ср.: Павел Алеппский, IV, с. 148.

[73] Скрижаль, 1656, л. 11 об. отд. фолиации «Слова отвещателна...». Это произошло при чтении Пролога, а именно, проложного жития св. Мелетия, патриарха антиохийского, где говорится о необходимости креститься именно двумя, а не тремя перстами (ср. выше, с. 334 наст. изд., примеч. **8**): в житии рассказывается, что Мелетий показал три перста «и не бысть знамения», потом же изобразил двуперстное крестное знамение, и «тогда огнь от руки его изыде». В качестве «преемника и наследника» престола св. Мелетия Макарий заявил, что сообщение Пролога не соответствует действительности и что дело обстояло противоположным образом: когда св. Мелетий соединил три первых перста, «бысть знамение», когда же он изобразил Троицу так, как это делают при двуперстном крещении, «знамения не бысть».

[74] ГИМ, Син. 346, л. 865, рукопись конца XVII в. (Горский и Невоструев, II/3, № 310, с. 524).

[75] Ср.: «Еще же и писаніе, еже есть сложено от нѣкоторого расколника и скрытаго еретіка Арменскія ереси, и напечатася невѣжествомъ и неразсудно въ книзѣ псалтирѣ со воз’слѣдованіемъ и во иныхъ, сирѣчь о сложеніи перстовъ, яко знаменатися повелѣваетъ по обычаю еже еретіки Армени знаменаются крестомъ, не пріимати сіе и никтоже от нынѣ сему писанію да вѣруетъ, ниже да держитъ, но искоренити повелѣваемъ от таковыхъ печатныхъ и писменыхъ книгъ» (Служебник, 1667, л. 12 второй фолиации; Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 15–15 об. четвертой фолиации; Субботин, II, с. 237; ср.: Доп. АИ, V, № 102, с. 472). Речь идет о статье о крестном знамении, которая была помещена в дониконовских изданиях Псалтыри следованной и в ряде других изданий (см. ***Глава I***, с. 100 наст. изд., примеч. **77**).

[76] Симеон Полоцкий, 1667, л. 60 (обличение и возобличение 21-е).

[77] См.: Афанасий Холмогорский, 1682, л. 68, 136–136 об., 140.

[78] Игнатий Римский-Корсаков, 1857, с. 101–104.

[79] Игнатий ссылается на никоновскую «Скрижаль», однако цитируемого им текста в «Скрижали» нет; несомненно, он имеет в

виду при этом «Слово отвещательно...» патриарха Никона, которое мы цитировали выше. Отметим, что упоминаемые Игнатием восточные патриархи были в Москве в разное время: Афанасий Пателар (который не являлся уже к тому времени константинопольским патриархом) был в Москве в 1653 г., Макарий Антиохийский в 1655–1656 гг., Паисий Иерусалимский в 1649 г.

[80] См.: Быкова и Гуревич, 1958, № 113, 114, 118, 127, 140, с. 201–202, 206, 215, 226.

[81] Керженские ответы, 1906, с. 146–169 (ответ 4, статья 118); Поморские ответы, 1884, с. 57–79 (ответ 9).

[82] См.: Дружинин, 1923; Дружинин, 1926; Вургафт и Ушаков, 1996, с. 165–166; Быкова и Гуревич, 1958, с. 201–202; Смирнов, 1889, с. 164–166, примеч. 4, с. 170–172, примеч. 18; Любомиров, 1924, с. 76; Юхименко, I, с. 429; Мельников, VI, с. 234, примеч. 0 («Письма о расколе», письмо 4-е); Карамзин, II, примечания, стлб. 166 (примеч. 415).

[83] См.: Е. Барсов, 1867, с. 64.

[84] Соборное деяние..., 1718, л. 8 об.–9, ср. л. 2 об., 30 об.

[85] Там же, л. 23.

[86] Демкова и Малышев, 1971, с. 169 (примеч. 7). О принадлежности этого текста Аввакуму см.: РИБ, XXXIX, с. LXXXV (№ LXXI); Демкова, 1965, с. 222 (здесь же указаны списки этого сочинения).

[87] «Старца Иону казанца в Колскомъ разсѣкли на пятеро» (РИБ, XXXIX, с. 249).

[88] Игнатий Римский-Корсаков, 1857, с. 35–37, ср. с. 108–109, 158 сл. О Иосифе Астомене пишет затем — со слов Игнатия — Димитрий Ростовский в своем «Розыске о раскольнической брынской вере», ч. III, гл. 8 (см.: Димитрий Ростовский, 1755, л. 14 об.–15 отд. фолиации III части).

Иосиф Астомен крестился в Казани с отцом и матерью при Михаиле Федоровиче (см.: Игнатий Римский-Корсаков, 1857, с. 161). При крещении он получил имя Иван, после чего постригся в одном из казанских монастырей, приняв монашеское имя Иосиф. В начале 1660-х гг., как противник никоновских нововведений, он был сослан в енисейский Спасский монастырь с запрещением иметь бумагу и чернила, где оставался до 1684 г.; в Енисейске в 1662–1663 гг. он, вероятно, встречался с протопопом Аввакумом. В 1684 г. Иосиф был обвинен в том, что совращает в рас-

кол, и отправлен в Тобольск. Там он принес покаяние, которое, видимо, было вынужденным, поскольку он не отказался от прежних убеждений; против него снова было выдвинуто то же обвинение, о чем в 1693 г. стало известно митрополиту Игнатию, незадолго перед тем назначенному на тобольскую кафедру. См.: Шашков, 1991, с. 38–42; Шашков, 2004, с. 73.

[89] Игнатий Римский-Корсаков, 1857, с. 158–159.

[90] Там же, с. 37.

[91] Едва ли случайно то обстоятельство, что оба свидетельства, которые мы цитировали, происходят из одного и того же места: по-видимому, в Казани было несколько случаев перехода армян в православие, и естественно предположить, что эти люди были связаны друг с другом.

[92] Субботин, VII, с. 30. Ср. в этой связи выше, § **2**, с. 318 наст. изд.

[93] Субботин, VII, с. 305.

[94] Титова, 2003, с. 257; Субботин, VI, с. 318, 321. В сочинениях Суханова мы не нашли такого указания.

[95] См.: Thurston, 1913, с. 786; Thalhofer, 1912, I, с. 361.

[96] См.: Троицкий, 1875, с. 192–193, 213–214; Cotelier, III, с. 507–508; Ralles & Potles, IV, с. 407–408. Об этом свидетельствует и диспут Феориана с армянами в 1170 г., о котором мы говорили выше (см. с. 336 наст. изд., примеч. **22**).

[97] Двуперстное крестное знамение в свое время было известно и католикам (см.: Gretser, I, с. 556 [кн. IV, гл. 1]); ср. в этой связи одну из версий «Прения Панагиота с Азимитом» (мы цитируем ее в ***Главе I***, с. 107–108 наст. изд., примеч. **100**). Мы упоминали уже о корсиканском обычае креститься двумя пальцами (указательным и средним — см. выше, ***Глава I***, с. 84 наст. изд., примеч. **38**, ср. также примеч. **49** на с. 88).

Экскурс II

Ассоциация престола и аналоя в связи с вопросом о хождении посолонь

§ 1. *Ассоциация престола и аналоя и ее отражение в обрядовой практике: случаи хождения посолонь в алтаре при хиротонии*

Ассоциация престола и аналоя представляет собой вообще достаточно типичное явление [1], и характерно, что она могла приводить не только к обхождению аналоя против солнца (см. ***Глава II***, § **6**, с. 151 наст. изд.), но и к обратному явлению — к обхождению престола по солнцу. Так, некоторые старообрядцы — а именно, так называемые «неокружники», т. е. поповцы, не принявшие «Окружного послания» 1862 г. [2], — в свое время настаивали на необходимости при рукоположении священнослужителя (священника или диакона) обводить ставленника вокруг престола не против солнца, как это вообще принято [3], но по солнцу (см. ниже, § **2**, с. 356–357 наст. изд.). Несомненно, рукоположение ассоциируется при этом с венчанием (бракосочетанием): поскольку при венчании требовалось троекратное обхождение посолонь вокруг аналоя, в данном случае предполагалось необходимым аналогичное обхождение вокруг престола (см. ниже, § **3**, с. 359–360 наст. изд.). При этом ассоциация аналоя с престолом оказывается более сильным фактором, нежели противопоставление алтарного и внеалтарного пространства храма.

Как видим, в этом случае могут вступать в конфликт друг с другом два принципиально различных фактора: ассоциация аналоя с престолом и противопоставление ал-

тарного и внеалтарного пространства храма (см. ***Глава II***, § **4**, с. 133–135 наст. изд.).

Первый фактор приводит к тому, что обхождение престола и аналоя может совершаться одинаковым образом. Так, с одной стороны, обхождение аналоя может совершаться против солнца — подобно тому, как принято совершать обхождение престола. Таким образом совершается каждение аналоя при пении полиелея (как в дониконовском, так и в послениконовском обряде): каждение аналоя явно уподобляется при этом каждению престола. И точно так же — против солнца — совершается троекратное обвождение жениха и невесты во время венчания (у новообрядцев). С другой стороны, обхождение престола при рукоположении священнослужителя у старообрядцев могло совершаться, как мы видели, по солнцу — подобно тому, как совершается у них обхождение аналоя.

Второй фактор приводит к тому, что обхождение престола и аналоя может совершаться противоположным образом. Так, в дониконовском обряде обхождение престола при рукоположении совершается против солнца, тогда как обхождение аналоя при венчании совершается по солнцу. Сами обряды при этом разительно напоминают друг друга и принципиально отличаются, в сущности, именно направлением движения. Тем самым алтарное и внеалтарное пространство храма оказываются в данном случае отчетливо противопоставленными.

§ 2. *Полемика старообрядцев-поповцев о хождении в алтаре при хиротонии: споры окружников и неокружников*

О том, что старообрядцы при поставлении священнослужителей могли обходить престол по солнцу, а не против солнца, как это вообще принято, имеем, в частности, свидетельство Арсения (в миру Онисима) Швецова, будущего старообрядческого епископа уральского (1840–

1908)[4]. Как отмечает Арсений, именно такая практика поставления — с обхождением престола по солнцу — была первоначально принята после создания Белокриницкой иерархии, когда старообрядческую церковь в 1846 г. возглавил митрополит Амвросий (бывший пред тем митрополитом босно-сараевским) и старообрядцы получили наконец возможность ставить священников и диаконов; это случилось в Белой Кринице (на территории тогдашней Австрии), где и была учреждена епископская (митрополичья) кафедра; в 1863 г. архиепископии московской была предоставлена автономия. Ср.: «Спорщики [имеются в виду неокружники] указывают на то, что с начала учреждения святительской кафедры в Белой Кринице обводили посвящаемых по солнцу. Не отрицаем сего. Но сие допущено было за неимением тогда в Белой Кринице филаретовского Потребника с Чиновником [имеется в виду требник, изданный при патриархе Филарете, где предписывается обвождение ставленника вокруг престола против солнца], и допущено смотрительно, дабы не смущать никогда не видевших таковаго действа, а знакомых ближе с посолонием при браковенчаниях и крещениях, и коих разубедить тогда было нечем... Начальное отступление Амвросия от правила в Белой Кринице является разумно-смотрительным...»[5]. На то, что в свое время (в начале существования Белокриницкой иерархии) старообрядцы ставили священников и диаконов, обводя их вокруг престола посолонь, указывает и Е. Антонов (бывший старообрядец, перешедший затем в единоверие): «Антоний, именовавший себя архиепископом Московским, в продолжение многих лет обводил хиротонисуемых кругом престола, вопреки... Уставу патриарха Филарета, не «яко же каждение бывает» [цитата из Требника 1624 г.], т. е. не против солнца, а по солнцу, а только после усиленных обличений в сем нарушении Устава, сделанных ему со стороны Пафнутия Казанского, согласился поставляемого обводить кругом престола против солнца, согласно Уставу, причем, однако, от предстоя-

щих старался скрыть это свое действие, затворяя царские и северные двери [алтаря]» [6].

В дальнейшем этот вопрос постоянно возникал при попытках примирения окружников и неокружников, см. послание московского архиепископа Иоанна Картушина «православным христианам деревни Чулковой Максиму Семеновичу с братиею» ок. 1904 г. в ответ на предложение уничтожить Окружное послание [7], а также декларацию решения собора в Бендерах 9 апреля 1907 г. о примирении окружников и неокружников [8]. Особенно показательна запись епископа Александра Богатенко, местоблюстителя московской старообрядческой архиепископии, от 16 июня 1917 г. о свидании с неокружниками 15 июня 1917 г.: «О[тец] же Иоанн Селезнев заговорил еще и о вождении при хиротонии. Я ответил, что мы утверждаемся на Потребнике Филарета патриарха; но если Вы представите нам такой же авторитетный устав, где повелевает водить по Вашему обычаю, то мы оставим Филаретовский, ибо будем иметь основание указать своим людем на представленный Вами и успокоить их совесть. О[тец] Иоанн сказал: митрополит Макарий пишет, что они водят по солнцу [имеется в виду Макарий, митрополит белокриницкий с 1906 г.]. — Да, отвечаю, это верно. Рукополагает так и епископ Кирилл там, где к этому обычаю привыкли. А сделал он так однажды у нас, на Рог[ожском] кл[адбище], о[тец] Елисей возмутился и ушел из церкви, ушли и некоторые старики и старухи. И после епископ Кирилл рукополагал уже на Рогожском кл[адбище] по уставу, показанному в Потребнике Филарета. — Вот нам и приходится считаться не только с мнением народа, но и с тем, чтобы обо всем, что творим и говорим, — иметь свидетельство от божественнаго Писания. — „Вот, так Вы и говорите“, заключил о[тец] Селезнев и стал предлагать, чтобы мы написали им наше исповедание. Мы с о[тцом] Варфоломеем были возмущены этим и встали, чтобы уходить...» [9]. Как видим, в Белой Кринице продолжали ставить священнослужителей, обводя их вокруг

престола по солнцу — вопреки дониконовскому уставу, но так, как это было принято здесь после создания митрополии (см. цитируемое выше свидетельство Арсения Швецова) [10].

§ 3. *Ассоциации рукоположения и венчания. Вопрос об обвождении престола при епископской хиротонии*

Мы упоминали об ассоциации рукоположения и венчания. Остановимся на этом подробнее.

Чин поставления священнослужителя (хиротонии) и чин венчания обнаруживают вообще разительное сходство. Если ставленника при рукоположении обводят трижды вокруг престола, то жениха и невесту при венчании трижды обводят вокруг аналоя; характерным образом при этом поются (хотя и в разном порядке) одни и те же тропари: «Исаие ликуй...», «Святии мученицы...», «Слава тебе, Христе Боже, апостолов похвало...». В свое время не все эти тропари могли петься в процессе обвождения (некоторые из них в этом случае повторялись), но знаменательно, что состав тропарей при хиротонии и при венчании, как правило, был одним и тем же [11].

В настоящее время в русской православной церкви (новообрядческой) обвождение вокруг престола совершается лишь при рукоположении диакона и пресвитера, но не совершается при епископской хиротонии, и таким образом поставление епископа оказывается противопоставленным поставлению священника или диакона. Ранее, однако, оно могло совершаться и при поставлении епископа, ср. в «Сказании о порядке освящения храмов» (1481 г.): «Или ставят диякона, или попа, или епископа, не такожде ли обводят их около престола к востоку?» [12]. Обвождение упоминается, например, в чинах поставления епископа ок. 1630 г. [13] и 1645–1652 гг. [14], а также в деяниях Большого московского собора 1666–1667 гг., где

говорится об одинаковой процедуре обхождения престола при поставлении диакона, священника или архиерея [15]. Можно полагать вместе с тем, что обвождение не всегда совершалось при епископской хиротонии [16]. Обвождение вокруг престола было исключено из чина поставления епископа при патриархе Иоакиме; иоакимовский чин был в дальнейшем отредактирован Гавриилом Бужинским в 1721–1725 гг. и лег в основу современного чина епископской хиротонии [17]. Этот обычай пришел к нам из греческой церкви, где он появляется, видимо, не ранее XIV в.[18]; в отличие от России (где обвождение при епископской хиротонии представлено лишь у старообрядцев), он сохраняется у греков [19]. Старообрядцы (поповцы) в настоящее время обводят кандидата в епископы вокруг престола [20], но так, может быть, происходило не всегда [21]; следует иметь в виду, что старообрядцы в течение многих лет (до 1846 г.) не имели епископа и, следовательно, были оторваны от традиции; в этих условиях естественно было воспользоваться практикой господствующей церкви.

Поставление священнослужителя понимается, таким образом, как бракосочетание с церковью [22]. Это отвечает древним представлениям о брачных узах, соединяющих епископа с церковью (церковным престолом), откуда епископская хиротония понималась именно как обручение епископа [23].

В Юго-Западной Руси обвождение вокруг престола при епископской хиротонии отмечается с XVI в. [24], тогда как на великорусской территории этот обычай фиксируется лишь с середины XVII в. [25]; существенно, что он не фиксируется в старопечатных книгах, и это могло объяснять отсутствие данной практики у старообрядцев [26].

ПРИМЕЧАНИЯ К ЭКСКУРСУ II

[1] Так, в 1836 г. был разослан секретный циркуляр «О воспрещении обращать крестьянские избы в молельни и устраивать в оных престолы», где говорилось: «Государь император... по случаю устроенной Пермской губернии в селении Шарташе в доме проживающего там мещанина Шапочникова раскольнической часовни... высочайше повелеть соизволил всем начальникам губерний, чтобы впредь крестьянские избы не были обращаемы в публичные молельни и чтобы вообще в часовнях на будущее время не были устраиваемы престолы, как принадлежность православных церквей..., но чтобы однако не были уничтожаемы престолы, устроенные уже прежде в часовнях, коих существование дозволено на основании законов» (Эстонский исторический архив в Тарту, ф. 29, оп. 7, ед. хр. 199; цитируем по работе: Ponomarjova, 2001, с. 2308). Несомненно, под престолами понимаются здесь аналои; речь идет об аналоях в старообрядческих беспоповских моленных, в которых престола быть не может (поскольку у беспоповцев литургия не совершается).

[2] «Окружное послание», написанное И. Г. Кабановым (Ксеносом) и посвященное главным образом отношению старообрядцев-поповцев к новообрядческой церкви, вызвало раскол среди старообрядцев Белокриницкой иерархии, разделив их на более умеренных («окружники») и более радикальных («неокружники»). В 1864 г. иерархия разделилась: неокружники имели своих епископов до Второй мировой войны; в настоящее время неокружники находятся на положении «часовенных», т. е. старообрядцев, фактически лишенных священства (за неимением епископа, который мог бы поставить священников). См.: Вургафт и Ушаков, 1996, с. 186–189, 203–204.

[3] Ср. цитату из московского печатного Требника 1624 г., которую мы приводим в ***Главе II***, с. 181 наст. изд., примеч. **44**.

[4] О полемике по этому поводу см. вообще: Арсений, 1885, с. 192, 208–209; Арсений, 1996, с. 70, 75.

[5] Арсений, 1885, с. 209; Арсений, 1996, с. 75. Говоря о «филаретовском Потребнике с Чиновником», Арсений ссылается на Требник 1624 г. (ср. выше, примеч. **3**).

[6] Антонов, 1892, с. 88 (примеч. 1). Поставление священнослужителей принято совершать вообще при открытых алтарных дверях. Упоминаемые здесь старообрядческие архиереи — Антоний (Шутов), архиепископ владимирский (1853–1863) и затем московский (1863–1881), и Пафнутий, епископ казанский (1856–1873) были сторонниками «Окружного послания» (см.: Вургафт и Ушаков, 1996, с. 31, 215). Е. Антонов был в свое время тесно связан с архиепископом Антонием (см.: Антонов, 1897).

[7] Архив Старообрядческой митрополии при Рогожском кладбище, ф. «Неокружнический раздор», папка 7-я, № 34, л. [3 об.–4], пункт 5; или черновой вариант: там же, № 50, л. [3–3 об.].

[8] Там же, № 75, л. [1], пункт 9; Lambrechts, 1988, с. 444 (примеч. 38).

[9] Там же, № 76. л. [2 об.–3].

[10] Епископ Кирилл — неокружнический епископ одесский, балтский и всея Бессарабии (с 1897 г.), в 1906 г. примирился с московской архиепископией и в 1910 г. был назначен на управление Измаильской и Бессарабской епархиями (см.: Вургафт и Ушаков, 1996, с. 140).

[11] Неселовский, 1906, с. 126–128, ср. с. 148, 159, 201–202, 241, 292.

[12] Клосс и Назаров, 1997, с. 387. Мы цитируем это место в ***Главе II***, с. 167 наст. изд., примеч. **14**.

[13] Чин, 1630, л. 30.

[14] АИ, IV, № 1, с. 10.

[15] Служебник, 1667, л. 10 второй фолиации; Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 12–12 об. четвертой фолиации; Доп. АИ, V, № 102, с. 470; мы цитируем это место в ***Главе II***, § **3** (с. 130–131 наст. изд.).

См. еще известия о поставлении епископа с обвождением в 1656 г. (Николаевский, 1882, с. 764) и в 1674 г. (Доп. АИ, V, № 26, с. 150), ср.: Неселовский, 1906, с. 297–298, 365.

[16] Может быть, не случайно в Требнике 1624 г. говорится об обвождении только при поставлении диаконов и священников, но не при поставлении епископов (см.: ***Глава II***, с. 181 наст. изд., примеч. **44**). Оно не упоминается в чине поставления епископа 1423 г. (РИБ, VI, № 52, стлб. 451–456 первой пагинации).

[17] См.: Неселовский, 1906, с. 321, 327–328; Дмитриевский, 1904, с. 187 сл.

[18] См.: Неселовский, 1906, с. 233, 241, 298.

[19] См.: Неселовский, 1906, с. 257–258; Дмитриевский, 1904, с. 178; ср.: Одинцов, 1881, с. 160.

[20] Обвождение вокруг престола имело место, в частности, 27 октября 2002 г. при хиротонии Амвросия, епископа Аугсбургского и всея Германии, в Покровском соборе (Белокриницкой иерархии) на Рогожском кладбище в Москве.

[21] Характерно, что в полемике относительно хождения посолонь вокруг престола, о которой мы говорили выше (§ **2**, с. 357 наст. изд.), делается ссылка только на поставление диакона и священника, но не на поставление епископа (см.: Арсений, 1885, с. 208–209; Антонов, 1892, с. 87–88).

[22] См.: Неселовский, 1906, с. 127–128.

[23] См.: Успенский, 1998, с. 68–73, 98–99, 347, 350, 356–356.

[24] См.: Неселовский, 1906, с. 352.

[25] Возможно, он появляется здесь под влиянием церковной традиции Юго-Западной Руси, ср.: Успенский, 2002, § 16.3, с. 418–420.

[26] Ср.: Арсений, 1885, с. 192, 208–209; Антонов, 1892, с. 87–88.

ЛИТЕРАТУРА

И УКАЗАТЕЛИ

Цитируемая литература

ААЭ, I–IV — Акты, собранные... Археографическою экспедициею Академии наук, т. I–IV. СПб., 1836.

АИ, I–V — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею, т. I–V. СПб., 1841.

Айналов, 1900 — *Д. В. Айналов.* Эллинистические основы византийского искусства: Исследования в области истории ранневизантийского искусства. СПб., 1900. Оттиск из изд.: «Записки имп. Русского археологического об-ва», Нов. серия, т. XII, 1901, вып. 3–4 (Труды Отделения археологии древнеклассической, византийской и западноевропейской, кн. 5).

Айналов, 1901 — *Д. В. Айналов.* Мозаики древней крещальни в Альбигенге. — «Византийский временник», т. VIII, 1901, № 3–4 (с. 516–525).

Айналов, 1903 — *Д. В. Айналов.* Расположение главных зданий Константиновых построек по данным письменных источников. — «Сообщения имп. Православного палестинского об-ва», т. XIV, 1903, ч. II, № 2 (с. 53–115). Выход в свет — 1904 г.

Айналов, 1910 — *Д. В. Айналов.* Очерки и заметки по истории древнерусского искусства, IV. Миниатюры «Сказания» о свв. Борисе и Глебе Сильвестровского сборника. — ИОРЯС, т. XV, 1910, кн. 3 (с. 1–128).

Айналов, 1919 — *Д. В. Айналов.* Лекции по истории древнерусского искусства: Киев — Царьград — Херсонес. Симферополь, 1919. Оттиск из «Известий Таврической ученой архивной комиссии», № 57.

Акты Московского Патриаршего Престола, 1929 — Акты Московского Патриаршего Престола: Акт по вопросу о снятии клятв Собора 1666–1667 гг. [Указ Временного Патриаршего Синода от 28 апреля 1928 г. митрополиту Евлогию с прилож. «Деяния Архипастырей Православной Святой Церкви, воз-

главляемых Московской Патриархией»]. — «Церковный Вестник Западно-Европейской Епархии / Le Messager de l'Eglise Russe à l'Etranger», № 6, июнь 1929 г. (с. 3–6).

Аладашвили, 1977 — *Н. А. Аладашвили.* Монументальная скульптура Грузии: фигурные рельефы V–XI веков. М., 1977.

Алмазов, I–III — *А. Алмазов.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви: опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям, т. I–III. Одесса, 1894 [т. I. Общий устав совершения исповеди; т. II. Специальные уставы, отдельные молитвословия и церковно-гражданские постановления, относящиеся к исповеди; т. III. Приложения]. Репринт: М., 1995 (видимо, ввиду плохого качества оригинала отдельные страницы в этом изд. набраны заново).

Ангелов, 1977 — *Боню Ангелов.* Дамаскин Студит. — В изд.: *Боню Ангелов.* Из историята на старобългарската и възрожденската литература. София, 1977 (с. 88–95).

Антонов, 1892 — *Егор Антонов.* Сто пять вопросов, сочиненных старообрядцами австрийского согласия. М., 1892. Ответы на сто пять вопросов, поставленных в 1890 г. старообрядческим Братством честного креста Белокриницкого (alias Австрийского) согласия. Автор — единоверческий миссионер; полемику с этим сочинением см. в кн.: Усов, 1896.

Антонов, 1897 — *Е. Антонов.* Воспоминания о жизни в расколе и обращении в православие. М., 1897.

Антонова, 1957 — *В. И. Антонова.* Московская икона начала XIV в. из Киева и «Повесть о Николе Зарайском». — ТОДРЛ, т. XIII, 1957 (с. 375–392).

Антонова и Мнева, I–II — *В. И. Антонова, Н. Е. Мнева.* Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв. [Гос. Третьяковской галереи], т. I–II. М., 1963.

Анучин, 1899 — *Д. Анучин.* О культуре костромских курганов и особенно о находимых в них украшениях и религиозных символах. — «Материалы по археологии восточных губерний [России], издаваемые Московским археологическим об-вом», т. III, 1899 (с. 237–259).

Апресян, 1995 — *Ю. Д. Апресян.* Перформативы в грамматике и в словаре. — В изд.: *Ю. Д. Апресян.* Избранные труды, т. II. [М., 1995] (с. 198–218).

Апресян, 1995а — *Ю. Д. Апресян.* Глаголы моментального действия и перформативы в русском языке. — В изд.: *Ю. Д. Апресян.* Избранные труды, т. II. [М., 1995] (с. 219–241).

Апулей, 1956 — *Апулей.* Апология, или речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы в XI книгах. Флориды. Перев. М. А. Кузмина и С. П. Маркиша. М., 1959.

Арнобий, 1994 — *Арнобий.* О *numina*. Перев., предисл. и коммент. И. В. Максимовой. — В изд.: «Религия и община в древнем Риме». М., 1994 (с. 204–214).

Арранц, 1988 — *М. Арранц.* Чин оглашения и крещения в древней Руси. — «Символ», т. 19, 1988, июнь (с. 69–100).

Арсений, 1885 — *Арсений* [*Швецов*], священноинок. Истинность старообрядствующей иерархии противу взводимых на нее обвинений. Издания священноинока Арсения. S. l.: Тип. Мануиловского монастыря, 1885. Переизд. (под именем Арсения Уральского): Уральск, s. a. (не ранее 1908 г.) *; М., 1996.

Арсений, 1908 — *Арсений* [*Швецов*], старообрядческий епископ Уральский. Краткий практический устав [Краткий устав церковной службы и соблюдения святых постов]. Уральск, 1908. Репринт: Устав Арсения Уральского. [Верещагино, 2005].

Арсений, 1996 — Епископ *Арсений Уральский* [*Швецов*]. Истинность старообрядствующей иерархии противу взводимых на нее обвинений. М., 1996. Переизд. кн.: Арсений, 1885.

Арсений Суханов, 1870 — Проскинитарий: Хождение строителя старца Арсения Суханова в 7157 (1649) году в Иерусалиме и в прочие святые места для описания святых мест и греческих

* В предисловии «От издателя», подписанном Анд. Симаковым (книга издана «Старообрядческой типографией Церковнославянских книг под фирмой „А. В. Симаков“ в Уральске»), здесь сказано: «„Истинность старообрядствующей иерархии противу взводимых на нее обвинений“ в первый раз издана в Румынии в 1885 году священноиноком (впоследствии епископом Уральским и Оренбургским) Арсением (Швецовым), который считается и автором этой книги, но это не вполне так. Составлял „Истинность“ не один вл. Арсений; здесь также участвовал известный священник о. Иоанн Верховский. Вл. Арсений собирал материал и составлял на черно, а о. Иоанн обрабатывал литературно, внося негде свои воззрения, которые вл. Арсений не все в некоторых местах разделял, и потому оно и было названо лишь изданием священноинока Арсения; да и самый слог „Истинности“ не совсем похож на слог вл. Арсения, а соответствует более слогу сочинений о. Иоанна Верховского» (с. 1, ненумерованная). Тем не менее, на титульном листе данной книги епископ Арсений значится как единственный ее автор.

церковных чинов (Памятник XVII столетия). С предисл. Н. Ивановского. Казань, 1870.

Арсений Суханов, *см.*: Белокуров, I–II.

Арсеньев, 1908 — *Ю. В. Арсеньев.* Геральдика (Лекции, читанные в Московском археологическом ин-те в 1907/8 году). М., 1908.

Афанасий Холмогорский, 1682 — [*Афанасий*, архиепископ холмогорский]. Увѣт’ духовный, во утверженіе благочестивыхъ людей, во увѣреніе же и обращеніе к’ покаянію о^т прелести раскольниковъ святыя церкве. М., 1682.

Афанасьев, I–III — *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, ч. I–III. М., 1865–1869. Репринты: The Hague – Paris, 1969–1970 (= «Slavistic Printings and Reprintings», vol. CCXIV/1–3); М., 1994. Ср.: *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу: Справочно-библиографические материалы. М., 2000.

К. Афанасьев, 1961 — *К. Н. Афанасьев.* Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961.

Балашов и Красовская, — *Д. М. Балашов*, *Ю. Е. Красовская.* Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969.

Барсков, 1912 — *Я. Л. Барсков.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. Оттиск из «Летописи занятий имп. Археографической комиссии», т. XXIV.

Барсов, 1869 — *Ник. Барсов.* Из неизданных памятников древней русской литературы: Послание патриарха Иова к грузинскому митрополиту Николаю. — ХЧ, 1869, ч. 2 (с. 858–893).

Барсов, 1882 — *Н. Барсов.* Иеродиакон Невского монастыря Макарий (Эпизод из русской церковной истории XVIII в.). — ХЧ, 1882, ч. 2 (с. 648–686).

Е. Барсов, 1867 — *Елпидифор Барсов.* Андрей Родионов — ученик Семена Денисова (Материалы для истории русского раскола). — «Труды Киевской духовной академии», 1867, т. I (с. 48–81).

Бартольд, 1966 — *В. В. Бартольд.* К вопросу о полумесяце как символе ислама. — В изд.: *В. В. Бартольд.* Сочинения, т. VI (Работы по истории ислама и арабского халифата). М., 1966 (с. 489–490).

Беликов, 1905 — *Д. Н. Беликов.* Старинный раскол в пределах Томского края. Томск, 1905.

Белова и Толстая, 2004 — *О. В. Белова*, *С. М. Толстая.* Луна. — В изд.: Слав. древности, III, 2004 (с. 143–147).

Белокуров, I–II — *Сергей Белокуров.* Арсений Суханов, ч. I–II (ч. I: Биография Арсения Суханова; ч. II, вып. 1: Сочинения Арсения Суханова. М., 1891–1893. Оттиски из ЧОИДР, 1891, кн. 1 и 2; 1894, кн. 2.

Белокуров, 1884 — *Сергей Белокуров.* Поездка старца Арсения Суханова в Грузию (1637–1640 гг.). — ХЧ, 1884, ч. 1 (с. 443–488).

Белокуров, 1887 — Посольство дьяка Федота Елчина и священника Павла Захарьева в Дадианскую землю (1639–1640 гг.). С предисл. С. А. Белокурова. — ЧОИДР, 1887, кн. 2 (отд. I, с. 257–376).

Белокуров, 1890 — *Сергей Белокуров.* О мнимой библиографической редкости XVII века («Служебник, изд[анный в Москве в 1650 году» Библиотека Моск[овской] Синод[альной] Типографии кн. № 1005). — ЧОИДР, 1890, кн. 4 (отд. III, с. 1–8).

Белокуров, 1894 — [*С. А. Белокуров*]. Деяние московского церковного собора 1649 года (Вопрос о единогласии в 1649–1651 гг.). — ЧОИДР, 1894, кн. 4 (с. 29–52).

Беляев, 1906 — *Д. Ф. Беляев.* Byzantina: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям, кн. III. Богомольные выходы византийских царей в городские и пригородные храмы Константинополя. СПб., 1906.

И. Беляев, 1863 — *И. В. Беляев.* Наказные списки соборного уложения 1551 г., или Стоглава. М., 1863.

Бенвенист, 1995 — *Эмиль Бенвенист.* Словарь индоевропейских социальных терминов. Перев. с фр. М., [1995]. Перевод кн.: Benveniste, I–II.

Бенешевич, I–II — Древне-славянская кормчая XIV титулов без толкований. Труд В. Н. Бенешевича, т. I–II. СПб. – София, 1906–1987. Том I (СПб., 1906) — II (София, 1987). Репринт I тома: Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato, t. I. Leipzig, 1974 (= «Subsidia byzantina lucis ope iterata», vol. IIb).

Беновска-Събкова, 1998 — *М. Беновска-Събкова.* Зооморфни образи на светостта в българския фолклор, I. *Елени светци.* — В изд.: «Слово и культура» [Памяти Н. И. Толстого], т. II. М., 1998 (с. 51–63).

Бертран, 2005 — *Пьер-Мишель Бертран.* Зеркальные люди: История левшей. М., 2005. Ср.: *Pierre-Michel Bertrand.* Histoire des gauchers: «des gens à l’envers». Paris, 2001.

Бессонов, I–VI — *П. А. Бессонов.* Калики перехожие: Сборник стихов и исследование, вып. I–VI. М., 1861–1864. Репринт: *P. Bezsonov.* Kaleki perekhozhie: Sbornik stikhov i izsledovanie (Itinerant Cripples: A Collection of Verses and a Study). Moscow 1861–64. With a new introd. by Sergei Hackel, vol. I–II. S. l. (Gregg International Publishers), 1970.

Бетин, 1970 — *Л. В. Бетин.* Об архитектурной композиции древнерусского высокого иконостаса. — В изд.: «Древнерусское искусство: Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств». М., 1970 (с. 41–56).

Бетин и Шередега, 1982 — *Л. В. Бетин*, *В. И. Шередега.* Алтарная преграда Рождественского собора Саввино-Сторожевского монастыря близ Звенигорода. — В изд.: «Реставрация и исследование памятников культуры», вып. 2. М., 1982 (с. 52–55).

Бодянский, 1859 — Рассуждение инока князя Вассиана о неприличии монастырям владеть отчинами по списку одного века с сочинителем. [Публ. О. Бодянского]. — ЧОИДР, 1859, кн. 3 (отд. III, с. 1–16).

Бодянский, 1871 — Московский собор [1678 г.] о житии благоверныя княгини Анны Кашинския. [Публ. О. Бодянского]. — ЧОИДР, 1871, кн. 4 (отд. I, с. 45–62).

Болотов, 1892 — *В. Болотов.* Михайлов день: Почему собор св. архангела Михаила совершается 8 ноября: Эортологический этюд. — ХЧ, 1892, ч. 2 (с. 599–644).

Бровкович, I–II — Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. Записки Александра Б[ровковича], ч. I–II. СПб., 1861. Часть I озаглавлена «Сочинения исторические», часть II — «Сочинения учительные или обличительные».

Бубнов, 1985 — *Н. Ю. Бубнов.* Спиридон Потемкин и его книга. — ТОДРЛ, XL, 1985 (с. 345–363).

Бубнов, 1995 — *Н. Ю. Бубнов.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. (Источники, типы и эволюция). СПб., 1995.

Буга, 1912 — *К. К. Буга.* Lituanica. — ИОРЯС, т. XVII, 1912, кн. 1 (с. 1–52). Переизд.: *K. Būga.* Rinktiniai raštai, t. I. Vilnius, 1958 (p. 339–383).

Булгаков, 1913 — *С. В. Булгаков.* Настольная книга для священно-церковно-служителей (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). М., 1913. Репринт: [М.], 1993.

С. Н. Булгаков, 1917 — *С. Н. Булгаков.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917.

Буслаев, I–II — *Ф. Буслаев.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I–II. СПб., 1861.

Буслаев, 1861 — *Ф. Буслаев.* Историческая христоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861. Репринт: М., 2004.

Быкова и Гуревич, 1958 — *Т. А. Быкова*, *М. М. Гуревич.* Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 — январь 1725 г. М.–Л., 1958 (Описание изданий, напечатанных при Петре I, [вып.] II).

Бычков, 1882 — *А. Ф. Бычков.* Описание церковнославянских и русских рукописных сборников имп. Публичной библиотеки, ч. I. СПб., 1882.

Вагнер, 1980 — *Г. К. Вагнер.* От символа к реальности. М., 1980.

Варлаам, 1860 — *Варлаам.* Обозрение рукописей собственной библиотеки преподобного Кирилла Белоезерского. — ЧОИДР, 1860, кн. 2 (отд. III, с. 1–69).

Варлаам Чернявский, 1860 — *Варлаам* (*Чернявский*). Об изменениях в чине литургии: Иоанна Златоустого, Василия Великого и Григория Двоеслова, указанных в «Поморских ответах» и в «Мече духовном». Кишинев, 1860.

Введенский, 1907 — *Серафим Введенский.* Исторический очерк раскола старообрядчества и сектантства в Симбирской губернии с приложением сведений о состоянии их в настоящее время. Симбирск, 1907.

Вейцман и др., 1967 — *К. Вейцман*, *М. Хадзидакис*, *К. Митяев*, *С. Радойчич.* Иконы на Балканах. София – Белград, 1967. Ср. английский вариант: *Kurt Weitzmann, Manolis Chatzidakis, Krsto Miatev, Svetozar Radojčić.* Icons from Southern Eastern Europe and Sinai. [London, 1968].

Велецкая, 1968 — *Н. Н. Велецкая.* О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (к анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах «русса»). — В изд.: «История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968): Доклады советской делегации. М., 1968 (с. 192–212).

Велецкая, 1978 — *Н. Н. Велецкая.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Вениамин, 1908 — *Вениамин* [*Краснопевков*]. Новая Скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и утварях церковных.

Изд. 17-е (8-е по переложении на современный язык). СПб., 1908.

Вздорнов, 1972 — *Г. И. Вздорнов.* Рисунки на полях Типографского Устава. — В изд.: «Древнерусское искусство: Рукописная книга». М., 1972 (с. 90–104).

Вздорнов, 1980 — *Г. И. Вздорнов.* Искусство книги в Древней Руси: Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII — начала XV веков. М., 1980.

Виноградов, 1866 — *Иоанн* [*И. Г.*] *Виноградов.* О Феодоритовом слове: Опыт библиографического исследования о двуперстии. М., 1866.

ВМЧ, 1869 — Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь, дни 14–24. СПб., 1869.

Вознесенский, 2004 — *А. В. Вознесенский.* К истории дониконовской и никоновской книжной справы. — В изд.: «Никон и его время: Сборник научных трудов». Под ред. Е. М. Юхименко. М., 2004 (= Труды ГИМ, вып. 139) (с. 143–161).

Воронин, I–II — *Н. Н. Воронин.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков, т. I–II. М., 1961–1962.

Воронин и Лазарев, 1953 — *Н. Н. Воронин*, *В. Н. Лазарев.* Искусство западнорусских княжеств. — В изд.: «История русского искусства», т. I. М., 1953 (с. 303–329).

Вульф, 1896 — *О. Ф. Вульф.* Семь чудес Византии и Храм святых Апостолов. — «Известия Русского археологического ин-та в Константинополе», т. I. Одесса, 1896 (с. 35–78).

Вургафт и Ушаков, 1996 — [*С. Г. Вургафт*, *А. И. Ушаков*]. Старообрядчество: лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.

Гаврилюк, 2001 — *Павел Гаврилюк.* История катехизации в древней церкви. М., 2001.

Герберштейн, 1988 — *Сигизмунд Герберштейн.* Записки о Московии. [Перев. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко]. М., 1988.

Геродиан, 1829 — История Геродиана в осьми книгах о Римской империи по кончине Марка Аврелия до избрания младшего Гордиана. Перевел с греч. Василий Оболенский. М., 1829.

Гиббенет, I–II — Историческое исследование дела патриарха Никона. Составил по официальным документам Н. Гиббенет, ч. I–II. СПб., 1882–1884.

Гоголь, I–XIV — *Н. В. Гоголь.* Полное собрание сочинений, т. I–XIV. М., 1937–1952.

Голубев, I–II — *С. Голубев.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования), т. I–II. Киев, 1883–1898.

Голубинский, I–II, атлас — *Е. Голубинский.* История русской церкви, т. I (1-я половина тома, изд. 2-е, испр. и доп. М., 1901; 2-я половина тома, изд. 2-е, испр. и доп. М., 1904) — II (1-я половина тома. М., 1900; 2-я половина тома. М., 1917); Археологический атлас ко второй половине I-го тома Истории русской церкви (М., 1906). То же: ЧОИДР, 1901, кн. 3; 1904, кн. 2; 1900, кн. 1; 1916, кн. 4; 1906, кн. 2. Ср. репринты: The Hague–Paris, 1969 (= «Slavistic Printings and Reprintings», vol. CXVII/1–5); М., 1997–1998 (= «Материалы по истории церкви», кн. 16–19); дополнением к последнему изданию является кн.: *А. Ю. Полозов, И. В. Соловьев.* Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского. С приложением «Воспоминаний» Е. Е. Голубинского и именного указателя к «Истории русской церкви». М., 1998 (= «Материалы по истории церкви, кн. 20); «Археологический атлас...» в этом издании воспроизведен не был.

Голубинский, 1903 — *Е. Голубинский.* История канонизации святых в русской церкви. Изд. 2-е. М., 1903. Оттиск из ЧОИДР, 1903, кн. 1.

Голубинский, 1905 — *Е. Голубинский.* К нашей полемике с старообрядцами (Дополнения и поправки к полемике относительно общей ее постановки и относительно главнейших частных пунктов разногласия между нами и старообрядцами). М., 1905. Оттиск из ЧОИДР, 1905, кн. 3.

Голубцов, 1889 — *Александр Голубцов.* Из истории изображения креста. — «Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе», ч. 43, М., 1889 (с. 236–299). Переизд. в кн.: *А. П. Голубцов.* Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб., 1995 (с. 212–249).

Голубцов, 1892 — Памятники прений о вере, возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны, собранные Александром Голубцовым. — ЧОИДР, 1892, кн. 2 (отд. 2, с. 1–350).

Голубцов, 1899 — *Александр Голубцов.* Чиновник новгородского Софийского собора. М., 1899. Оттиск из ЧОИДР, 1899, кн. 2 (отд. I).

Голубцов, 1907 — *А. Голубцов.* Соборные чиновники́ и особенности службы по ним. М., 1907. Оттиск из ЧОИДР, 1907, кн. 3, 4.

Голубцов, 1908 — *А. П. Голубцов.* Чиновники московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М., 1908. Оттиск из ЧОИДР, 1907, кн. 4.

Гольмстен, 1914 — *Вера Гольмстен.* Лунницы имп. Российского исторического музея им. императора Александра III. — В изд.: «Отчет имп. Российского исторического музея им. императора Александра III в Москве за 1913 г.». М., 1914 (с. 89–106).

Гордиенко, 1991 — *Э. А. Гордиенко.* Владычная палата Новгородского кремля. [Л.], 1991.

Городцов, 1915 — *П. А. Городцов.* Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда. — «Ежегодник Тобольского губернского музея, состоящего под Августейшим его имп. Величества покровительством», год 24, 1915, вып. 26 (выход в свет — 1916 г.) (с. 1–65).

Горский и Невоструев, I–III — [*А. В. Горский*, *К. И. Невоструев*]. Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки, отд. I–III. М., 1855–1917 (отд. III, ч. 2 представляет собой отдельный выпуск ЧОИДР, 1917, кн. 4). Репринт: Wiesbaden, 1964 (= «Monumenta linguae slavicae dialecti veteris: Fontes et dissertationes», t. II). Ср.: *Е. М. Витошинский.* Указатель именной и предметный к труду А. В. Горского и К. И. Невоструева... Варшава, 1915. Репринт: Wiesbaden, 1966 (= «Monumenta linguae slavicae dialecti veteris: Fontes et dissertationes», t. VI).

Греков, 1951 — *Б. Д. Греков.* Полица: Опыт изучения общественных отношений в Полице XV–XVII вв. М., 1951.

Грибов, 1998 — *Ю. А. Грибов.* Лицевые списки Жития Евфросинии Суздальской XVII века: Сравнительный анализ миниатюр. — В изд.: «Русская книжность: Вопросы источниковедения и палеографии». Отв. ред. Т. В. Дианова (= «Труды ГИМ», вып. 95). М., 1998 (с. 78–141).

Григорий, I–II — *Григорий* [*Постников*]. Истинно древняя и истинно православная Христова церковь: Изложение в отношении к глаголемому старообрядству. Изд. 2-е Братства св. Петра митрополита, ч. I–II. М., 1883.

Гура, 2004 — *А. В. Гура.* Олень. — В изд.: Слав. древности, III, 2004 (с. 545–546).

Гусев, 1909 — *Петр Гусев.* О луне под крестом на куполах русских церквей. — В изд.: «Сборник Новгородского об-ва любителей древности», вып. 2-й под ред. М. В. Муравьева. Новгород, 1909 (с. 56–57).

Гусев, 2005 — *П. Л. Гусев.* Загадочный деисис в новгородской Спасо-Нередицкой церкви. — В изд.: «Церковь Спаса на Нередице: от Византии к Руси». М., 2005 (с. 243–246).

Даль, I–IV — *Владимир Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка. 4-е испр. и значительно дополн. изд. под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ, т. I–IV. СПб. – М., 1911–1914.

Даркевич, 1960 — *В. П. Даркевич.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси. — «Советская археология», 1960, № 4 (с. 56–67).

Демкова, 1965 — *Н. С. Демкова.* Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума. — ТОДРЛ, XXI, 1965 (с. 211–239).

Демкова и Малышев, 1971 — *Н. С. Демкова*, *В. И. Малышев.* Неизвестные письма протопопа Аввакума. — «Записки Отдела рукописей ГБЛ», вып. 32. М., 1971 (с. 168–181). Переизд.: *Н. С. Демкова.* Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества: Материалы и исследования. СПб., 1998 (с. 258–277).

Деяния собора 1666 г. — Деяния Московского собора о разных церковных исправлениях в 1666 году. — «Братское слово», 1876, кн. 1 (отд. I, с. 49–144).

Деяния соборов 1666–1667 гг. — Дѣянія московскихъ соборовъ 1666 и 1667 годов. Изд. братства св. Петра митрополита. М., 1881. Репринт: Farnborough (Gregg International Publishers), 1969.

Димитрий Ростовский, 1755 — [*Димитрий*, митрополит ростовский]. Розыскъ о Расколнической брынской Вѣрѣ, о Ученіи ихъ, о Дѣлахъ ихъ и Из’явленіе яко Вѣра ихъ не права, Ученіе ихъ душевредно и Дѣла ихъ не богоугодна. М., 1755.

Дмитриевский, 1884 — *Алексей Дмитриевский.* Богослужение в русской церкви в XVI веке, ч. I: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Историко-археологическое исследование. Казань, 1884. То же: Приложения. Казань, 1884.

Дмитриевский, 1887 — *А. А. Дмитриевский.* Устройство храмов в Константинополе и их украшения. — «Руководство для сельских пастырей», 1887, № 11 (с. 384–392).

Дмитриевский, 1887а — *А. А. Дмитриевский.* Устройство храмов на Афоне и их украшения. — «Руководство для сельских пастырей», 1887, № 12 (с. 420–435).

Дмитриевский, 1904 — *А. Дмитриевский.* Ставленник: Руководство для священно-церковно-служителей и избранных в еписко-

пы при их хиротониях, посвящениях и награждениях знаками духовных отличий с подробным объяснением всех обрядов и молитвословий. Киев, 1904. То же в «Руководстве для сельских пастырей» за 1901–1903 гг.; в журнальной публикации другое название: «Чинопоследование хиротоний и хиротесий с объяснением их особенностей (Руководственные указания ставленникам)».

Дмитриевский, 1912 — *А. А. Дмитриевский.* Отзыв о сочинении М. И. Орлова, «Литургия св. Василия Великого». — В изд.: «Сборник отчетов о премиях и наградах, присуждаемых имп. Академией наук», т. IV за 1909 год. СПб., 1912 (с. 176–347).

Дмитриевский, 2004 — *А. А. Дмитриевский.* Новые данные по исправлению богослужебных книг в Москве в XVII и XVIII вв. при патриархе Никоне и последующих патриархах. [Публ. О. Б. Страховой]. — «Palaeoslavica», vol. XII, 2004, № 2 (p. 71–197).

Дмитриевский, 2004a — *А. А. Дмитриевский.* Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах. Подгот. текста и публ. А. Г. Кравецкого. М., 2004.

Добротолюбие, 1793, I–IV — Добротолюбіе или словеса и главизны священнаго трезвѣнія, собранныя от писаній святыхъ и богодухновенныхъ отецъ, въ немже нравственнымъ по дѣянію и умозрѣнію любомудріемъ умъ очищается и просвѣщается и совершенъ бываетъ. Переведено съ Елліногреческаго языка [переводчик — Паисий Величковский], ч. I–IV. М., 1793. Репринт: Добротолюбіе. La philocalie slavonne de Païssy Velitchkovsky. Réproduction anastatique intégrale de l’édition princeps: Moscou, 1793. Soignée et présentée par Dan Zamfiresco. Bucarest, 1990.

Добротолюбие, 1895–1900, I–V — Добротолюбие в русском переводе [Феофана Затворника], дополненное. Изд. 2-е, т. I–V. М., 1895–1900.

Добрынина, 2004 — Деяния и послания апостолов: Греческая иллюминированная рукопись 1072 года из собрания Научной библиотеки Московского ун-та. Сборник статей. [Ред.-сост. Э. Н. Добрынина]. М., 2004 (= «Исследование и реставрация одного памятника», вып. 4).

Доп. АИ, I–XII — Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею, т. I–XII. СПб., 1846–1875.

Дружинин, 1889 — *В. Г. Дружинин.* Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889. Репринт: The Hague – Paris, 1989 (= «Slavistic Printings and Reprintings», vol. CCXXXIV).

Дружинин, 1908 — *В. Г. Дружинин.* «Священноиерей» Матфей Андреев, его беседы с беспоповцами и послания к ним. СПб., 1908. Оттиск из «Христианского чтения» за 1908 г.

Дружинин, 1914 — *В. Г. Дружинин.* Пустозерский сборник. СПб., 1914 (= «Памятники первых лет русского старообрядчества», III).

Дружинин, 1923 — *В. Г. Дружинин.* Поморские палеографы начала XVIII столетия. — «Летопись занятий Археографической комиссии за 1918 год», вып. 31. Пг., 1923 (с. 1–66). Ср. отд. оттиск: Пг., 1921.

Дружинин, 1926 — *В. Г. Дружинин.* Дополнение к исследованию о поморских палеографах начала XVIII века. — «Летопись занятий Археографической комиссии за 1923–1925 годы», вып. 33. Л., 1926 (с. 100–102).

Дуйчев, 1962 — *Иван Дуйчев.* Миниатюрите на Манасиевата летопис. София, 1962.

Дьяченко, 1899 — Полный церковнославянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений). Составил Григорий Дьяченко. М., 1899. На титульном листе указан 1899 г., на обложке — 1900 г.; имеется также стереотипное изд. 1900 г. Репринт: М., 1993.

Евсевий Памфил, 1993 — *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993.

Евсевий Памфил, 1998 — *Евсевий Памфил.* Житие блаженного василевса Константина. Изд. 2-е. [М., 1998].

Евфимий, 2003 — Сочинение инока Евфимия (тексты и комментарии). Изд. подгот. А. И. Мальцев. Новосибирск, 2003.

Елисеев, 2000 — [*Е. Е. Елисеев*]. Краткое объяснение церковного богослужения. — В изд.: «Церковный календарь на 2001 год». Изд. Русской православной старообрядческой церкви [Белокриницкого согласия]. [М., 2000] (с. 110–118).

Еллинский летописец, 1999 — Летописец Еллинский и Римский, т. I: Текст. СПб., 1999.

Еремин, 1989 — *И. П. Еремин.* Литературное наследие Кирилла Туровского. Berkeley, 1989 (= «Monuments of Early Russian Literature», vol. II).

Есипов, I–II — *Г. В. Есипов.* Раскольничьи дела XVIII века, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии, т. I–II. СПб., 1861–1863.

Ефименко, I–II — *П. С. Ефименко.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, ч. I–II — «Известия Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском ун-те», т. XXX. Труды Этнографического отдела, кн. V, вып. 1 и 2. М., 1877–1888 (вып. 1. Описание внешнего и внутреннего быта, 1877; вып. 2. Народная словесность, 1878).

Живов и Успенский, 1984/1996 — *В. М. Живов*, *Б. А. Успенский.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVIII века. — В изд.: «Античность в культуре и искусстве последующих веков: Материалы научной конференции, 1982 г.» (Гос. Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина). Под общ. ред. И. Е. Даниловой. М, 1984 (с. 204–285). Цит. по изд.: «Из истории русской культуры, т. IV (XVIII — начало XIX века)». М., 1996 (с. 449–535).

Жмакин, 1881 — *Василий Жмакин.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Оттиск из ЧОИДР, 1881, кн. 1–2.

Жмакин, 1900 — *В. Жмакин.* Начало Единоверия. — ХЧ, 1900, ч. 2 (с. 979–1004).

Журавлев, 2005 — *А. Ф. Журавлев.* Язык и миф: Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.

Завойко, 1914 — *Г. К. Завойко.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. — «Этнографическое обозрение», кн. CIII–CIV, 1914, № 3–4 (с. 81–178).

Зализняк, 2004 — *А. А. Зализняк.* Древненовгородский диалект. Изд. 2-е, перераб. М., 2004.

Зеленин, 1911 — *Дм. Зеленин.* «Обыденные» полотенца и обыденные храмы (русские народные обычаи). — ЖС, год XX, 1911, вып. 1 (с. 1–20).

Зеленин, 1914–1916 — *Д. К. Зеленин.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического об-ва, вып. I–III. Пг., 1914–1916. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.

Зеленоградский, 1991 — *М. Л. Зеленоградский* [= *М. Л. Гринберг*]. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). М., 1991.

Зеньковский, 1970 — *Сергей Зеньковский.* Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. München, [1970] (= «Forum slavicum», 21). Репринт: М., 1995.

Зернова, 1958 — *А. С. Зернова.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках: Сводный каталог. М., 1958.

Ефименко, I–II — *П. С. Ефименко.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, ч. I–II — «Известия Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском ун-те», т. XXX. Труды Этнографического отдела, кн. V, вып. 1 и 2. М., 1877–1888 (вып. 1. Описание внешнего и внутреннего быта, 1877; вып. 2. Народная словесность, 1878).

Живов и Успенский, 1984/1996 — *В. М. Живов*, *Б. А. Успенский.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVIII века. — В изд.: «Античность в культуре и искусстве последующих веков: Материалы научной конференции, 1982 г.» (Гос. Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина). Под общ. ред. И. Е. Даниловой. М, 1984 (с. 204–285). Цит. по изд.: «Из истории русской культуры, т. IV (XVIII — начало XIX века)». М., 1996 (с. 449–535).

Жмакин, 1881 — *Василий Жмакин.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Оттиск из ЧОИДР, 1881, кн. 1–2.

Жмакин, 1900 — *В. Жмакин.* Начало Единоверия. — ХЧ, 1900, ч. 2 (с. 979–1004).

Журавлев, 2005 — *А. Ф. Журавлев.* Язык и миф: Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.

Завойко, 1914 — *Г. К. Завойко.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. — «Этнографическое обозрение», кн. CIII–CIV, 1914, № 3–4 (с. 81–178).

Зализняк, 2004 — *А. А. Зализняк.* Древненовгородский диалект. Изд. 2-е, перераб. М., 2004.

Зеленин, 1911 — *Дм. Зеленин.* «Обыденные» полотенца и обыденные храмы (русские народные обычаи). — ЖС, год XX, 1911, вып. 1 (с. 1–20).

Зеленин, 1914–1916 — *Д. К. Зеленин.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического об-ва, вып. I–III. Пг., 1914–1916. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.

Зеленоградский, 1991 — *М. Л. Зеленоградский* [= *М. Л. Гринберг*]. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). М., 1991.

Зеньковский, 1970 — *Сергей Зеньковский.* Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. München, [1970] (= «Forum slavicum», 21). Репринт: М., 1995.

Зернова, 1958 — *А. С. Зернова.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках: Сводный каталог. М., 1958.

Зечевић, 1963 — *Слободан Зечевић.* Десна и лева страна у српском народном веровању. — «Гласник етнографског музеја у Београду», књ. 26. Београд, 1963 (с. 195–201).

Зечевић, 1966 — *Слободан Зечевић.* Игре нашег посмртног ритуала. — В изд.: «Rad XI-og kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom, 1964». Zagreb, 1966 (s. 375–383).

Зечевић, 1982 — *Слободан Зечевић.* Култ мртвих код Срба. Београд, [1982].

Зиборов, 1992 — *В. К. Зиборов.* Арсений Грек. — В изд.: Сл. книжников, III/1, 1992 (с. 105–108).

Иваницкий, 1890 — *Н. А. Иваницкий.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. — «Известия Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском ун-те», т. LXIX. Труды Этнографического отдела, т. XI, вып. 1. М., 1890.

Игнатий Римский-Корсаков, 1857 — Посланія блаженнаго Игнатія [Римского-Корсакова], митрополита Сибирскаго и Тобольскаго, изданныя въ Православномъ Собесѣдникѣ. Казань, 1857.

Идея Рима... — L'idea di Roma a Mosca: secoli XV–XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo. Direzione della ricerca Pierangelo Catalano, Vladimir T. Pašuto / Идея Рима в Москве XV–XVI века. Источники по истории русской общественной мысли. Отв. ред. П. Каталано, В. Т. Пашуто. Roma, [1993] (= «Da Roma alla Terza Roma: Documenti e studi». Documenti, I). Ср. предварительную публикацию под тем же названием: М., 1989.

Иларий и Арсений, I–III — [Иеромонахи *Иларий* и *Арсений*]. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ч. I–III. М., 1878–1879. Оттиск из ЧОИДР, 1878, кн. 2, 4; 1879, кн. 2; 1880, кн 4.

Иоанн Дамаскин, 1894 — *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. С греч. перевел и снабдил перевод предисл., примеч. и указателем Александр Бронзов. СПб., 1894. Репринт: Ростов н/Д, 1992.

Иоанн Мосх, 1915 — *Иоанн Мосх.* Луг духовный. Перевод с греч. с подробными изъяснительными примеч. М. И. Хитрово. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1915 (= «Троицкая библиотека», кн. 1).

Иосиф Волоцкий, 1855 — *Иосиф*, игумен Волоцкий. Просвѣтитель, или ОбличенIе ереси жидовствующихъ. Казань, 1855.

Иустин, 1892 — Сочинения святого Иустина философа и мученика. Изданы в русском переводе с введениями и примеч. к ним П. Преображенским. М., 1892.

Каган и Лурье, 1988 — *М. Д. Каган, Я. С. Лурье.* Ефросин. — В изд.: Сл. книжников, II/1, 1988 (с. 227–236).

Каган, Понырко и Рождественская, 1980 — *М. Д. Каган, Н. В. Понырко, М. В. Рождественская.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина. — ТОДРЛ, т. XXXV, 1980 (с. 3–300).

Кагаров, 1918 — *Е. Кагаров.* О значении некоторых русских и украинских народных обычаев. — ИОРЯС, т. XXIII, 1918, кн. 2 (с. 77–82). Выход в свет — 1921 г.

Казакова и Лурье, 1955 — *Н. А. Казакова, Я. С. Лурье.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XV века. М. – Л., 1955.

Каптерев, I–II — *Н. Ф. Каптерев.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, т. I–II. Сергиев Посад, 1909–1912. Оттиск из «Богословского вестника» за 1908–1911 гг. Репринт: М., 1996.

Каптерев, 1913 — *Н. Ф. Каптерев.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов: Время патриаршества Иосифа. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1913.

Карамзин, I–XII — *Н. М. Карамзин.* История Государства Российского. Изд. 5-е, т. I–XII. Изд. И. Эйнерлинга. СПб., 1842–1843. Ключь, или алфавитный указатель к Истории Государства Российского Н. М. Карамзина, составленный и ныне дополненный, исправленный и приспособленный к пятому ея изданию П. Строевым, и двадцать четыре составленныя Карамзиным и Строевым родословные таблицы князей российских. Изд. И. Эйнерлинга. СПб., 1844. Репринт (в четырех книгах): М., 1988.

Каратаев, 1883 — *И. П. Каратаев.* Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами, т. I (с 1491 по 1652 г.). М., 1883.

Карлович, I–III — *В. М. К.* [= *Владимир Михайлович Карлович*]. Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев, т. [I]–III. М. – Черновцы, 1881–1886. Том I (не обозначенный номером) вышел в Москве в 1881 г., был запрещен к распространению и предан сожжению, тома II–III вышли в Черновцах соответственно в 1883 и 1886 гг.

Карпов, 1877 — *А. Карпов.* Азбуковники, или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1877.

Каталог РГАДА, I–III — Московские кириллические издания в собрании РГАДА [Российского государственного архива древних актов], вып. I–III. М., 1996–2003.

Катехизис, 1585 — Катехиз'мъ или наука всѣмъ православнымъ христіаном к повченію велми полезно з латинского языка на рускій языкъ ново преложено. Вильна, 1585. См. фототип. воспроизв.: *Adam Fałowski.* Język ruskiego przekładu katechizmu jezuickiego z 1585 roku. Kraków, [2003] (= «Studia Ruthenica Cracovensia», 2) (с. 111–163).

Кельсиев, I–IV — Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым, вып. I–IV. Лондон, 1860–1862.

Керженские ответы, 1906 — Ответы Александра диакона (на Керженце), поданные нижегородскому архиепископу Питириму в 1819 [sic! читай: 1719] году. [Нижний Новгород, 1906]. Бесплатное прилож. к журналу «Старообрядец» за 1906 год. Репринт: S. l., s. a., [1994] (Изд. по благословению преосвященного митрополита Алимпия Московского и всея Руси: Библиотека журнала «Церковь»; относительно даты переиздания см.: Вургафт и Ушаков, 1996, с. 87). Ответы на 130 вопросов, предложенных 1 августа 1716 г. архимандритом Питиримом (впоследствии архиепископом нижегородским) старообрядцам Диаконова согласия; ответы были закончены 4 мая 1719 г. и вручены Питириму 15 мая 1719 г. Автором ответов был, видимо, Андрей Денисов (см.: Дружинин, 1923).

Кирилл Иерусалимский, 1822 — Святаго отца нашего Кирилла архиепископа Иерусалимскаго огласительные и тайноводственные поучения, с Еллино-Греческаго на Российский язык переведенные по назначению Святейшаго Правительствующаго Синода, в Ярославской семинарии. Новое изд. 2-е. М., 1822.

Кирилл Иерусалимский, 1855 — *Кирилл Иерусалимский.* Творения. М., 1855 (= «Творения святых отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии», т. XXV).

Кириллова книга, 1644 — Книга иже во святых отца нашего Кирилла Иеросалимского на осмый век. М., 1644.

Кирпичников, 1893 — *А. Кирпичников.* Деисус на Востоке и Западе и его литературные параллели. — «Журнал Министерства народного просвещения», ч. CCXC, 1893, ноябрь (с. 1–26).

Кирпичников, 1900 — *А. И. Кирпичников*. Богородица в народной поэзии (отрывки и заметки). — В изд.: «Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера, изданный его учениками и почитателями». М., 1900 (с. 93–96).

Климент Александрийский, I–III — *Климент Александрийский.* Строматы, т. I–III. Подгот. текста к изданию, перев. с древнегреч. и коммент. Е. В. Афонасина, т. I–III. СПб., 2003.

Климент Александрийский, 1892 — Строматы. Творение учителя церкви Климента Александрийского. С первонач. текста перев. с примеч. Н. Корсунского, Ярославль, 1892.

Клингер, 1911 — *Витольд Клингер.* Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911.

Клосс и Назаров, 1997 — *Б. М. Клосс, В. Д. Назаров.* Полемическое сочинение 1481 г. о хождении «посолонь». — В изд.: «Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584», ed. by A. M. Kleimola, G. D. Lehnhof. Moscow, 1997 (с. 350–390). В прилож. к этой статье (на с. 383–390) опубликовано «Сказание о порядке освящения храмов» (1481 г.) по рукописи: ГБЛ, ф. 37 (собр. Т. Ф. Большакова), № 97 (л. 252 об. – 262).

Книга о вере, 1596 — Книга о вере... Вильна, ок. 1596.

Книга о вере, 1620 — Книга о вере... Киев, ок. 1620.

Книга о вере, 1648 — Книга о вере. М., 1648.

Книга о посылке..., 1908 — Книга о посылке Новоспасского монастыря архимандрита [Игнатия Римского-Корсакова] в Костромской и Кинешемской уезды во 195-м [1687-м] году к расколником о увещании их ко истинной вере. — В изд.: «Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола». Под ред. Владимира Бонч-Бруевича, вып. I. СПб., 1908 (с. 217–227).

Князевская и др., 1971 — Успенский сборник XII–XIII вв. Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971.

Ковтун, 1989 — *Л. С. Ковтун.* Азбуковники XVI–XVII вв.: старшая разновидность. Л., 1989.

Колева, 1978 — *Т. А. Колева.* Георгиев день у южных славян (обычаи, связанные с животноводством). — «Советская этнография», 1978, № 2 (с. 25–38).

Коледни песни и слави, 1889 — Коледни пѣсни и слави отъ Хаджиеллесъ, Хасковско. Записалъ С. Попповъ, учитель. — «Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина», кн. 1. София, 1889 (с. 10–16 третьей пагинации).

Кондаков, 1892 — *Н. Кондаков.* История и памятники византийской эмали. СПб., 1892. Ср. нем. вариант той же работы: *N. Kondakow.* Geschichte und Denkmäler des byzantinischen Emails. Frankfurt am Main, 1892.

Кондаков, 1896 — *Н. Кондаков.* Русские клады: Исследование древностей великокняжеского периода, т. I. СПб., 1896 (т. II не выходил).

Кормчая, 1650 — Кормчая. М., 1650. Ср. переизд. (с сохранением фолиации): Кормчая. Напечатана с оригинала патриарха Иосифа, половина 1-я — 2-я. М., 1912–1913 (Бесплатное прилож. к старообрядческому церковно-общественному журналу «Церковь» за 1912 г.). Продолжающаяся фолиация в обеих половинах. Репринтное воспроизв. переиздания 1912–1913 гг.: Кормчая (Номоканон). Отпечатана с подлинника Патриарха Иосифа. СПб., 1997.

Короленко, I–X — *В. Г. Короленко.* Собрание сочинений в десяти томах, т. I–X. М., 1953–1956.

Кравецкий, 2004 — *Александр Кравецкий.* К истории снятия клятв на дониконовские обряды. — «Богословские труды», сб. 39. М., 2004 (с. 296–344).

Красносельцев, 1885 — *Н. Красносельцев.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложением отчета об учебных занятиях заграницей в 1882 г. Казань, 1885.

Красносельцев, 1889 — *Н. Ф. Красносельцев.* Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоустого, вып. I. Казань, 1889.

Красносельцев, 1896 — *Н. Ф. Красносельцев.* «Прение Панагиота с Азимитом» по новым греческим спискам. — «Летопись Историко-филологического об-ва при имп. Новороссийском ун-те», т. VI. Византийское отделение, вып. III. Одесса, 1896 (с. 295–328).

Краутхаймер, 2000 — *Рихард Краутхаймер.* Три христианские столицы: топография и политика. М. – СПб., 2000 (= «Об-во историков архитектуры: Архив архитектуры», вып. XIII. Перев. кн.: *Richard Krautheimer.* Three Christian Capitals: Topography and Politics. Berkeley – Los Angeles, 1983.

Крест в России, 2004 — Крест в России. [Автор-составитель С. В. Гнутова]. М., 2004.

Крестовский, I–VIII — *В. В. Крестовский.* Собрание сочинений, т. I–VIII. СПб., 1898–1905.

Крыжановский, 1890 — *Е. М. Крыжановский.* О требнике киевского митрополита Петра Могилы. — В изд.: *Е. М. Крыжановский.* Собрание сочинений, т. I. Киев, 1890 (с. 87–165).

Ксенос, 1993 — *Ксенос* [= *Иларион Георгиевич Кабанов*]. История и обычаи Ветковской церкви [1861–1881 гг.]. — «Старообрядческий церковный календарь на 1994 год». Изд. Русской

православной старообрядческой церкви [Белокриницкого согласия]. [М., 1993] (с. 66–104). Перепечатано из журнала «Старообрядец», 1906, № 3–9.

Кудрявцев, 1962 — *И. М. Кудрявцев.* Сборник последней четверти XV — начала XVI в. из Музейного собрания [Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина, Муз. 3271]: Материалы к исследованию. — «Записки Отдела рукописей [Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина]». М., 1962 (с. 220–288).

Кузнецов, 1910 — *И. И. Кузнецов.* Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы. — «Записки Московского археологического ин-та», т. VIII. М., 1910 (отдельный выпуск).

Кулишић, Петровић и Пантелић, 1970 — *Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Лаврентий Зизаний, 1596 — *Л*[*аврентий*] *З*[*изаний*]. Наука ку читаню и розумѣню писма словенского. Вильна, 1596.

Лаврентий Зизаний, 1596а — *Л*[*аврентий*] *З*[*изаний*]. Грамматіка словенска съвершеннаг[о] искуства осми частій слова и иных нуждных. Вильна, 1596. Репринт: Лаврентій Зизаній. Граматика словенська. Підготовка факсимільного видання та дослідження пам’ятка В. В. Німчука. Київ, 1980.

Лаврентий Зизаний, 1627 — [*Лаврентий Зизаний*]. Большой катехизис. М., 1627.

Лавров, 1899 — *П. А. Лавров.* Дамаскин Студит и сборники его имени «дамаскины» в юго-славянской письменности. — «Летопись Историко-филологического об-ва при имп. Новороссийском ун-те», т. VII. Византийское отделение, вып. IV. Одесса, 1899 (отд. II, с. 305–384).

Лавров, 1930 — *П. А. Лавров.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930 (= «Труды славянской комиссии АН СССР», т. I). Репринт: The Hague – Paris, 1966 (= «Slavistic Printings and Reprintings», vol. LXVII).

Лапотников, 1878 — Император Павел и старообрядцы, 25 ноября 1800 г. Сообщил И. Н. Лапотников (из бумаг его деда). — «Русская старина», т. XXII, 1878 (с. 173–176).

Лелеков, 1975 — *Л. А. Лелеков.* Искусство Древней Руси в его связях с Востоком (к постановке вопроса). — В изд.: «Древнерусское искусство: Зарубежные связи». М., 1975 (с. 55–80).

Леонид, 1885 — *Леонид* [*Кавелин*]. Дьякон Луговской, по Татищеву писатель XVII века, и его сочинение о суде над патриархом Никоном. СПб., 1885 (= ПДП, вып. LXXX).

Лидов, 1996 — *А. М. Лидов.* Чудотворные иконы в храмовой декорации: О символической программе императорских врат Софии Константинопольской. — В изд.: «Чудотворная икона в Византии и Древней Руси». Под ред. А. М. Лидова. М., 1996 (с. 44–75).

Лидов, 2000 — *А. М. Лидов.* Иконостас: Итоги и перспективы исследования. — В изд.: «Иконостас: происхождение — развитие — символика». Под ред. А. М. Лидова. М., 2000 (с. 11–29).

Лихачев, I–II — *Н. П. Лихачев.* Материалы для истории русского иконописания: Атлас, ч. I–II. СПб., 1906.

Лопарев, I–III — *Хрисанф Лопарев.* Описание рукописей имп. Об-ва любителей древней письменности, ч. I–III. СПб., 1892–1899 (Изд. ОЛДП, вып. C, CV, CXIV).

Лотман и Успенский, 1977/1996 — *Ю. М. Лотман*, *Б. А. Успенский.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). — «Труды по русской и славянской филологии», XXVIII: Литературоведение. Тарту, 1977 (с. 3–36) (= «Учен. зап. Тартуского ун-та», вып. 414). Цит. по изд.: Успенский, I, 1996 (с. 338–380).

Лукьяненко, I–II — [*В. И. Лукьяненко*]. Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVII вв., вып. I–II. Л., 1973–1975.

Любомиров, 1924 — *П. Г. Любомиров.* Выговское общежительство: Исторический очерк. М. – Саратов, 1924. Переизд. (по заказу рижских старообрядцев) без указания имени автора и под другим названием: Виноград российский. [М., 1992].

Мазин, 1976 — *А. И. Мазин.* Наскальные рисунки IV–III тыс[ячелетия] до н. э. таежной зоны Верхнего Приамурья. — В изд.: «Первобытное искусство». Отв. ред. Р. С. Васильевский. Новосибирск, 1976 (с. 97–110).

Макаренко, 1913 — *Алексей Макаренко.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении: Восточная Сибирь, Енисейская губерния. СПб., 1913 (= «Записки Русского географического об-ва по отделению этнографии», т. XXXVI).

Макарий, I–VII — *Макарий* [*Булгаков*]. История русской церкви, кн. I–VII. М., 1994–1997. Кн. I воспроизводит изд.: *Макарий* [*Булгаков*]. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как Введение в Историю русской церк-

ви. Изд. 2-е, испр. СПб., 1868. Кн. II–VII воспроизводят изд.: *Макарий* (*Булгаков*). История русской церкви, т. I–XII. Изд. 2-е, испр. СПб., 1868–1910; ср. репринт: Düsseldorf, 1968–1969 (= «Slavica-Reprint», № 13–24).

Макарий, 1889 — *Макарий* [*Булгаков*]. История русского раскола, известного под именем старообрядства. Изд. 3-е. СПб., 1889.

Макарий Миролюбов, 1859 — *Макарий* [*Миролюбов*]. О форме крестов на главах храмов и колоколен. — «Известия имп. Археологического об-ва», т. II, 1859, вып. 3 (стлб. 145–149).

Макарий Миролюбов, 1861 — *Макарий* [*Миролюбов*]. Древние церковные обряды в Новгороде, по указанию письменного архиерейского Чиновника или Устава. М., 1861. Оттиск из ЧОИДР, 1861, кн. 1 (отд. 3).

Максим Грек, I–III — *Максим Грек.* Сочинения, т. I–III. Казань, 1859–1862.

Максим Грек, 1588–1595 — *Максим Грек.* О крестном знамении. [Вильна, ок. 1588 – 1595].

Максимов, I–XX — *С. В. Максимов.* Собрание сочинений, т. I–XX. СПб., [1908–1913].

Манассиева хроника, 1963 — Летописта на Константин Манаси. Фототипно издание на Ватиканския препис на среднобългарския превод. Увод и бележки от Иван Дуйчев. София, 1963.

Маринов, 1914 — *Д. Мариновъ.* Народна вѣра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (= «Сборникъ за народни умотворения и народопис», кн. 28). Переизд.: *Димитър Маринов.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1981; Изд. 2-е, фототип.: София, 1994.

Мацулевич, 1923 — *Л. А. Мацулевич.* Византийские резные кости собрания М. П. Боткина. — «Сборник Гос. Эрмитажа», вып. II. Пб., 1923 (с. 43–72).

Мейерберг, 1903 — Альбом Мейерберга: Виды и бытовые картины России XVII века. Рисунки дрезденского альбома, воспроизведенные с подлинника в натуральную величину, с приложением карты пути цесарского посольства 1661–62 гг. М., 1903. Ср.: Альбом Мейерберга: Виды и бытовые картины России XVII века. Объяснительные примеч. к рисункам сост. Ф. Аделунгом; вновь просмотрены и дополнены А. М. Ловягиным. СПб., 1903.

Мельник, 2000 — *А. Г. Мельник.* Ансамбль Соловецкого монастыря в XVI–XVII веках (История, архитектура, оформление храмовых интерьеров). Ярославль, 2000.

Мельников, I–VII — *П. И. Мельников* (*Андрей Печерский*). Полное собрание сочинений. Изд. 2-е, т. I–VII. СПб., 1909.

Мериме, I–III — *Проспер Мериме.* Сочинения в трех томах, т. I–III. М. – Л., 1934. Репринт: М., 1995.

Мефодий, 1877 — *Мефодий*, епископ и мученик, отец церкви III века. Полное собрание его творений, переведенных с греч. под ред. ... Евграфа Ловягина. СПб., 1877.

Миненко, 1979 — *Н. А. Миненко.* Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII — первой половины XIX в.). Новосибирск, 1979.

Минея, I–XII — Минея с сентября по август, т. I–XII. М., 1978–1989.

Молдован, 1984 — *А. М. Молдован.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984.

Мурьянов, 1977 — *М. Ф. Мурьянов.* Статья Тита Бострского в Изборнике 1073 г. — В изд.: «Изборник Святослава 1073 г.: Сборник статей». М., 1977 (с. 307–316).

Мысливец, 1973 — *И. Мысливец.* Происхождение «Деисуса». — В изд.: «Византия, южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа: Искусство и культура». Сборник статей в честь В. Н. Лазарева. М., 1973 (с. 59–63).

Мясоедов, 1925 — [*В. К. Мясоедов*]. Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925.

Надеждин, 1862 — *Н. И. Надеждин.* Исследование о скопческой ереси. — В изд.: Кельсиев, III (1862).

Наказная грамота, 1996 — Смоленская «наказная» грамота всероссийского митрополита Макария по рукописи прот. Александра Горского из Собрания М[осковской] Д[уховной] А[кадемии] № 108 (Из истории Стоглава). Изд. подгот. Т. А. Исаченко. М., 1996.

Нейхардт, 1975 — *А. Нейхардт.* Происхождение креста. М., 1975.

Неселовский, 1906 — *А. Неселовский.* Чины хиротесий и хиротоний (опыт историко-археологического исследования). Каменец-Подольск, 1906.

Несколько слов..., 1860 — Несколько слов из священных книг к беспоповцам о существующем в толках беспоповщины обычае перекрещивать крестившихся в православной церкви. — ПС, 1860, ч. I (с. 73–120). В примеч. к заглавию значится: «Из бесед одного казанского священника»; окончание, обещанное в конце статьи, опубликовано не было.

Никанор, 1869 — *Никанор* [*Бровкович*]. О перстосложении для крестного знамения и благословения в обличение неправды мнимых старообрядцев. — ПС, 1869, ч. 2 (с. 3–17, 95–134, 191–224, 311–342), ч. 3 (с. 3–34).

Никанор, 1890 — *Никанор* [*Бровкович*]. О перстосложении для крестного знамения и благословения: Беседа. СПб., 1890.

Никифор, 1801 — *Никифор* (*Феотоки*), архиепископ астраханский. Ответы на вопросы старообрядцев. Изд. 2-е. М., 1801.

Никифоровский, 1891 — *Иван Никифоровский.* Несколько слов относительно взгляда проф. Н. Ф. Каптерева на перстосложение древних киевлян, сербов и греков. — ХЧ, 1891, ч. 2 (с. 110–140, 283–316).

Никифоровский, 1892 — *Ив. Никифоровский.* Секта «левшаков». — «Церковный вестник», 1892, № 10 (с. 158–159).

Николаевский, 1882 — *П. Ф. Николаевский.* Из истории сношений России с Востоком в половине XVII столетия. — ХЧ, 1882, ч. 1 (с. 245–267, 732–775).

Никольский, 1907 — *Константин Никольский.* Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. Изд. 7-е, испр. и доп. СПб., 1907. Репринт: [М., 1994].

А. Никольский, 1978 — *А. И. Никольский.* История печатного Служебника русской православной церкви. — «Журнал Московской патриархии», 1978, № 7 (с. 70–77), 9 (с. 70–79), 11 (с. 68–75).

Н. Никольский, 1895 — *Н. К. Никольский.* Правая грамота митрополита Геронтия. — В изд.: «Отчет о заседании Об-ва любителей древней письменности». СПб., 1895 (= ПДП, вып. CXI).

Н. Никольский, 1916 — *Н. Никольский.* Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова по неизданным текстам (к истории северно-русской литературы XVII в. Пг., 1916 (= ПДП, вып. CLXXXVIII).

Никон, 1656 — Никон. Грамота о Крестном монастыре. [М., 1656].

Норцов, 1909 — *А. Н. Норцов.* Путь солнца в процессе мирового движения (с изображением аллегорической картины императора Германии Вильгельма II). Тамбов, 1909.

О перстосложении..., 1874 — О перстосложении для крестного знамения (Краткое исследование). Псков, 1874.

О снятии клятв..., 1930 — О снятии клятв со старообрядцев. — В изд.: «Старообрядческий календарь на 1930 год». Изд. Председателя Духовной Комиссии старообрядцев Латвии наставника

Авдея Иосифовича Екимова. Год издания четвертый. S. l., s. a. (с. 67–69).

Одинцов, 1880 — *Н. Одинцов.* Последование таинств в церкви русской в XVI столетии, по рукописям Новгородской-Софийской и Московской-Синодальной библиотеки. — «Странник», 1880, март (с. 355–371), апрель (с. 551–573), сентябрь-октябрь (с. 34–67).

Одинцов, 1881 — *Н. Одинцов.* Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века: Церковно-историческое исследование. СПб., 1881.

Озерский, I–II — Выписки из старописьменных, старопечатных и других книг, свидетельствующие о святости соборней и апостольской церкви и о необходимости покоряться ея уставам для достижения спасения. Сделаны московским купцом Адрианом Ивановичем Озерским. Изд. 4-е, тщанием Братства св. Петра митрополита вновь проверенное по подлинникам и значительно дополненное новыми свидетельствами, ч. I–II. М., 1887–1888.

Орлов, 1909 — *М. И. Орлов.* Литургия святаго Василия Великаго. СПб., 1909.

А. Орлов, 1946 — *А. С. Орлов.* Владимир Мономах. М. – Л., 1946.

Павел Алеппский, I–V — Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. Перев. с араб. г. Муркоса, вып. I–V. М., 1896–1900. Оттиски из ЧОИДР, 1896, кн. 4; 1897, кн. 4; 1898, кн. 3 и 4; 1900, кн. 2. Репринт: М., 2004.

Павел Домжив Люткович и Сильвестр, 1618 — Събраніе въкратце словес от Божественаго писанія и з’ объясненіем’ изложенія Святых апостолъ двунадесяти арътикуловъ православныя вѣры. Працею и стараньемъ іеромонаха Павла Домжива Лют’ковича, іеродіакона Селивестра. Угорцы, 1618.

Павел Прусский, 1868 — Из воспоминаний инока Павла (Прусского). М., 1868.

Павел Прусский, 1885 — *Павел* (*Прусский*). Краткие известия о существующих в расколе сектах, об их происхождении, учении и обрядах, с краткими о каждой замечаниями. М., 1885.

Павел Прусский, 1890 — *Павел* (*Прусский*). Замечания на книгу Поморских ответов. М., 1890.

Павел Прусский, 1894 — *Павел* (*Прусский*). Краткое руководство и познание правоты святой церкви и неправоты раскола, изложенное в разговорах между двумя старообрядцами и между

старообрядцем и православным, с приложением разговора о том, погрешают или не погрешают именуемые старообрядцы в догматах веры. М., 1894.

Павлинов, 1894 — *А. М. Павлинов.* История русской архитектуры. М., 1894.

Павлов, 1878 — *А. Павлов.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.

Павлов, 1897 — *А. Павлов.* Номоканон при Большом Требнике. Изд. 2-е, от начала до конца перераб. М., 1897.

Павлова, 1982 — *М. Р. Павлова.* Русская ткаческая терминология на общеславянском фоне. Дипломная работа (Московский гос. ун-т, 1982 г.). Машинопись.

Паисий, 1881 — Грамота константинопольского патриарха Паисия I к московскому патриарху Никону. — ХЧ, 1881, ч. 1 (с. 303–353, 539–595). Ср. отд. оттиск: СПб., 1881.

Пам. старообр. письм., 2000 — Памятники старообрядческой письменности (Сочинения Игнатия Соловецкого. Возвещение от сына духовнаго ко отцу духовному. Список с писем страдальческих священнопротопопа Аввакума). СПб., 2000.

Пафнутий, 1876 — Записки по народным беседам иеромонаха Пафнутия, I. О церковных обрядах. — ЧОИДР, 1876, кн. 1 (отд. V, с. 199–215).

Пежемский, 2003 — *Д. В. Пежемский.* Новгородский Серапионов крест. — В изд.: «Ставрографический сборник», кн. II. Крест в православии. М., 2003 (с. 105–113).

Петканова-Тотева, 1965 — *Д. Петканова-Тотева.* Дамаскините в българската литература. София, 1965.

Петр Дамаскин, 1874, I–II — *Петр Дамаскин.* Творения... в русском переводе с еллино-греческаго, кн. I–II. М., 1874.

Петр Дамаскин, 1905, I–II — *Петр Дамаскин.* Творения... в русском переводе с еллинно-греческаго [sic!], кн. I–II. Киев, 1905. Продолжающаяся пагинация в обеих книгах. Репринт: [М., 1993].

Петр Могила, 1696 — *Петр Могила.* Православное исповедание веры соборныя и апостольския церкви восточныя. М., 1696.

Петровский, 1902 — *А. Петровский.* Вход в алтарь, великий и малый. — В изд.: «Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь», т. III. Под ред. А. П. Лопухина. Пг., 1902 (стлб. 1064–1075).

Петроний, 1924 — *Петроний Арбитр.* Сатирикон. Перев. под ред. Б. И. Ярхо. М. – Л., 1924. Репринт: [М.], 1990.

Пивоварова, 1991 — *Н. В. Пивоварова.* «Запрестольный Деисус» в росписи церкви Спаса на Нередице. — В изд.: «Новгородский объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник: 125 лет Новгородскому музею. Материалы научной конференции». Новгород, 1991 (с. 68–75).

Пивоварова, 2005 — *Н. В. Пивоварова.* Примечания к статье: Гусев, 2005 (с. 245–256).

Питирим, 1721 — [*Питирим*, епископ нижегородский]. Пращица. СПб., 1721. Ответы на 240 вопросов, предложенных 1 января 1716 г. старообрядцами Диаконова согласия с приложением деяний киевского собора 1157 г. и выписок из требника митрополита Феогноста 1329 г. (ср.: Соборное деяние..., 1718). Ответы были окончены 1 октября 1719 г.

Платон, I–III — *Платон.* Сочинения, т. I–III. М., 1968–1972.

Платон Левшин, 1765 — [*Платон Левшин*]. Увещаніе во утвержденіе истинны и въ надежду дѣйствія любви евангельскія. СПб., 1765.

Плотникова, 2004 — *А. А. Плотникова.* Окуривание. — В изд.: Слав. древности, III, 2004 (с. 541–545).

Плутарх, 1996 — *Плутарх.* Об Исиде и Осирисе. — В изд.: *Плутарх.* Исида и Осирис. Киев, 1996 (с. 5–70).

Подвысоцкий, 1885 — *А. Подвысоцкий.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

Подосинов, 1999 — *А. В. Подосинов.* Ex oriente lux: Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.

Подосинов, 2004 — *А. В. Подосинов.* Литургическое движение в сакральном пространстве: об античных истоках восточнохристианской обрядности. — В изд.: «Иеротопия: исследование сакральных пространств». Материалы международного симпозиума. Под ред. А. М. Лидова. М., 2002 (с. 52–54).

Покровский, I–IV — *Н. В. Покровский.* Сийский иконописный подлинник, вып. I–IV. СПб., 1895–1898 (= ПДП, вып. CVI, CXIII, CXXII, CXXVI). Ср.: Сийский лицевой подлинник, I–III.

Покровский, 1892 — *Н. Покровский.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892 (= «Труды Восьмого археологического съезда в Москве, 1890», т. I).

Покровский, 1901 — *Н. В. Покровский.* Памятники христианской архитектуры, особенно византийские и русские. СПб., 1901.

Покровский, 1916 — *Н. В. Покровский.* Церковная археология в связи с историею христианского искусства. Пг., 1916.

Поморские ответы, 1884 — Поморские отвѣты. Напечатаны в Мануиловском Никольском монастыре 1884 года. Ответы на 106 вопросов, предложенных в 1722 г. иеромонахом Неофитом старообрядцам Поморского согласия. Автором ответов принято считать Андрея Денисова. Репринт: М., 2004.

Понырко и Юхименко, 2002 — *Н. В. Понырко* и *Е. М. Юхименко.* Комментарии. — В изд.: Симеон Денисов, 2002 (с. 173–223).

Попов, 1875 — *Андрей Попов.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875. Репринт: London, 1972 (= «Variorum Reprint», S7).

Попова, 2003 — *О. С. Попова.* Византийские и древнерусские миниатюры. М., 2003.

Порфиридов, 2005 — *Н. Г. Порфиридов.* К вопросу о запрестольном Деисусе Нередицкой церкви. — В изд.: «Церковь Спаса на Нередице: от Византии к Руси». М., 2005 (с. 235–242).

Порфирьев, Вадковский и Красносельцев, I–III — [*И. Я. Порфирьев*, *А. В. Вадковский*, *Н. Ф. Красносельцев*]. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии, ч. I–III. Казань, 1881–1896.

Потебня, I–II — *А. А. Потебня.* Объяснение малорусских и сродных народных песен, вып. I–II. Варшава, 1883–1887.

Преображенский, 1958 — *А. Преображенский.* Этимологический словарь русского языка. М., 1958. Репринтное воспроизв. издания: М., 1910–1918.

Н. Преображенский, I–II — *Н. Пр-ский* [= *Н. С. Преображенский*]. Этнографические очерки Кадниковского уезда [Вологодской губернии]. [Статья I]. Баня, игрище, слушанье и шестое января. — «Современник», 1864, № 10 (отд. I, с. 409–522); статья II. Сельский праздник. — «Современник», 1865, № 2 (отд. I, с. 409–445).

Протасьева, I–II — *Т. Н. Протасьева.* Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева), ч. I–II. М., 1970–1973.

Псалтырь, 1641 — Псалтирь. М., 1641.

Псалтырь, 1642 — Псалтирь. М., 1642.

Псалтырь, 1645, сентябрь — Псалтирь. М., 1641. Издана 20 сентября 1645 г.

Псалтырь, 1645, декабрь — Псалтирь. М., 1641. Издана 6 декабря 1645 г.

Псалтырь, 1647 — Псалтирь. М., 1647.

Псалтырь, 1648, март — Псалтирь. М., 1648. Издана 17 марта 1648 г.

Псалтырь, 1648, июнь — Псалтирь. М., 1648. Издана 24 июня 1648 г.

Псалтырь, 1649 — Псалтирь. М., 1649.

Псалтырь, 1650, сентябрь — Псалтирь. М., 1650. Издана 5 сентября 1650 г.

Псалтырь, 1650, декабрь — Псалтирь. М., 1650. Издана 5 декабря 1650 г.

Псалтырь следованная, 1642 — Псалтирь с восследованием. М., 1642.

Псалтырь следованная, 1649 — Псалтирь с восследованием. М., 1649.

Псалтырь следованная, 1651 — Псалтирь с восследованием. М., 1651.

ПСЗ, I–XLV — Полное собрание законов Российской империи с 1649 года [Собр. 1-е: с 1649 по 12 декабря 1825 г.], т. I–XLV. СПб., 1830.

Псков. лет., I–II — Псковские летописи, вып. I–II. Под ред. А. Н. Насонова. М. – Л., 1941–1955. Репринт: ПСРЛ, т. V, вып. 1 (М., 2003) — 2 (М., 2000).

ПСРЛ, I–XLIII — Полное собрание русских летописей, т. I–XLII. СПб./Пг./Л. – М., 1841–2004.

Пустоз. сб., 1975 — Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Изд. подгот. Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. И. Сазонова. Л., 1975.

Пуцко, 1975 — *Василий Пуцко.* Икона Богоматери Агиосоритиссы. — «Зборник Народног музеја», VIII. Београд, 1975 (с. 345–362 и табл. 1–10).

Пуцко, 1999 — *В. Г. Пуцко.* Перынский каменный крест. — В изд.: «Раннесредневековые древности Северной Руси и ее соседей». СПб., 1999 (с. 164–172).

Пуцко, 2003 — *В. Г. Пуцко.* Византийско-русские бронзовые богослужебные кресты XII–XIII веков. — В изд.: «Ставрографический сборник», кн. II. Крест в православии. М., 2003 (с. 87–104).

Раппопорт, 1974 — *П. А. Раппопорт.* Ориентация древнерусских церквей. — «Краткие сообщения Ин-та археологии [АН СССР], 1974, № 139 (с. 43–48).

Ревилль, 1898 — *Жан Ревилль.* Религия в Риме при Северах. М., 1898. Ср.: *Jean Reville.* La Religion à Rome sous les Sévères. Paris, 1886.

РИБ, I–XXXIX — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею, т. I–XXXIX. СПб./Пг./Л., 1872–1927.

Рождественский, 1910 — *Т. С. Рождественский.* Памятники старообрядческой поэзии. — «Записки Московского археологического ин-та», т. VI. [М.]., 1910 (с. 1–192).

Рукописная кормчая..., 1860 — Рукописная кормчая XV века [описание Кормчей 1493 г. (ГПБ, Солов. 858/968)]. — ПС, 1860, ч. 2 (с. 202–218, 306–338).

Румянцев, 1916 — *Иван Румянцев.* Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»). Историко-критический очерк. Сергиев Посад, 1916.

Румянцева, 1973 — Источник о церковных мятежниках XVII века (из истории раскола в центральных уездах России). [Изд. подгот. В. С. Румянцева]. — «Советские архивы», 1973, № 6 (с. 63–67).

Рус. лубок, 1992 — Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. Из собр. Гос. исторического музея, Москва. [Сост. и автор текста Е. И. Иткина]. М., 1992.

Русинов, 1988 — *В. Н. Русинов.* «Сказание о Мелетии Антиохийском» и споры по церковно-обрядовым вопросам на Руси в XIII–XVI веках. — «Идеология и культура феодальной России». Горький, 1988 (с. 35–47).

Рущинский, 1871 — [*Лев Рущинский*]. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков. — ЧОИДР, 1871, кн. 3.

РФА, I–IV — Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI веков, вып. I–V. М., 1986–1992. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.

Свидетельство о перстосложении..., 1864 — Свидетельство грека о перстосложении для крестного знамения из первой четверти XVII века. — ПС, 1864, ч. 2 (с. 76–91).

Святский, 1913 — *Даниил Святский.* Под сводом хрустального неба: Очерки по астральной мифологии в области религиозного и народного мировоззрения. СПб., 1913.

СГГД, I–V — Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел, ч. I–V. М., 1813–1894.

Седельников, 1932 — *А. Д. Седельников.* Рассказ 1490 г. об инквизиции. — «Труды Комиссии по древне-русской литературе [АН СССР]», I. Л., 1932 (с. 33–57).

Серебренников, 1918 — *В. Серебренников.* Похоронные обычаи и причитания по умершим у крестьян Стряпунинской волости, Оханского уезда, Пермской губернии. Пермь, 1918.

Сержпутовский, 1907 — *А. Сержпутовский.* О завитках в Белоруссии (Очерк из жизни крестьян южной полесской части Слуцкого уезда, Минской губ[ернии]). — ЖС, год XVI, 1907, вып. 1 (отд. I, с. 33–38).

Сийский лицевой подлинник, I–III — Лицевой сийский иконописный подлинник, вып. I–III. СПб., 1894–1896 (Изд. ОЛДП, вып. CVII, CIX, CXI; вып. CIX неправильно обозначен на обложке и на титульном листе как т. CXI). Продолжающаяся нумерация иллюстраций во всех трех выпусках. Ср.: Покровский, I–IV.

Симеон Денисов, 1906 — Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие, написанный Симеоном Дионисиевичем (княз. Мышецким). М., 1906. Репринт: М., 2003.

Симеон Полоцкий, 1667 — [*Симеон Полоцкий*]. Жезл правления... М., 1667.

Сирийское блюдо, 1899 — Серебряное сирийское блюдо, найденное в Пермском крае. Статьи проф. Д. А. Хвольсона, Н. В. Покровского и Я. И. Смирнова с фототип. таблицею и 17 рисунками в тексте. СПб., 1899 (= «Материалы по археологии России, издаваемые имп. Археологическою коммиссиею», № 22).

Скрижаль, 1656 — Скрижаль. М., 1656. Книга (сборник) «Скрижаль», присланная московскому патриарху Никону константинопольским патриархом Паисием в 1653 г. и переведенная с греческого, была закончена печатанием в октябре 1655 г.; дополнительные статьи к ней были напечатаны в июне 1656 г.

Сл. книжников, I–III — Словарь книжников и книжности Древней Руси, вып. I–III. Л./СПб., 1987–1993. Вып. I (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987. Вып. II (вторая половина XIV–XVI в.), ч. 1–2. Л., 1988–1989. Вып. III (XVII в.), ч. 1–4. СПб., 1992–2004. Вып. III, ч. 4 (СПб., 2004) содержит дополнения к предшествующим выпускам (с. 321–877).

Сл. РЯ XI–XVII вв., I–XXVI — Словарь русского языка XI–XVII вв., вып. I–XXVI. М., 1975–2002. Изд. продолжается.

Сл. ст-сл. яз., I–IV — Slovník jazyka staroslověnského / Lexicon linguae paleoslovenicae, t. I–IV. Praha, 1958–1997.

Слав. древности, I–III — Славянские древности: Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого, т. III. М., 1995–2004. Изд. продолжается.

Слободской, 1987 — Закон Божий для семьи и школы со многими иллюстрациями. Составил протоиерей Серафим Слободской. Изд. 4-е. Jordanville: Holy Trinity Monastery, 1987 [Изд. 1-е — там же, 1967].

Служебник, 1598 — Служебник. Вильна, 1598.

Служебник, 1602 — Служебник. М., 1602.

Служебник, 1604 — Служебник. Стрятин, 1604.

Служебник, 1616 — Служебник. М., 1616.

Служебник, 1620 — Служебник. Киев, 1620.

Служебник, 1623 — Служебник. М., 1623.

Служебник, 1627 — Служебник. М., 1627.

Служебник, 1629 — Служебник. Киев, 1629.

Служебник, 1630 — Служебник. М., 1630.

Служебник, 1633 — Служебник. М., 1633.

Служебник, 1635 — Служебник. М., 1635.

Служебник, 1637 — Служебник. М., 1637.

Служебник, 1640 — Служебник. М., 1640.

Служебник, 1646 — Служебник. М., 1646. Ср. частичное переизд.: Служебник, 1912.

Служебник, 1646а — Служебник. Львов, 1646.

Служебник, 1651 — Служебник. М., 1651. Ср. переизд.: Служебник, 1913.

Служебник, 1652 — Служебник. М., 1652.

Служебник, 1655 — Служебник. М., 1655.

Служебник, 1666 — Служебник. Львов, 1666.

Служебник, 1667 — Служебник. М., 1667.

Служебник, 1668 — Служебник. М., 1668.

Служебник, 1910 — Служебник архиерейский. М., 1910 (Тип. единоверцев). По рукописи ГИМ, Син. 909 (Горский и Невоструев, № 367) XVI–XVII вв. с разночтениями по Син. 680 (Горский и Невоструев, № 380) XVI в.

Служебник, 1912 — Божественная служба Иоанна Златоустаго. М., 1912 (Старообрядческая Рогожского кладбища тип.). Старообрядческое переизд. (частичное) Служебника 1646 г. (см.: Служебник, 1646). Ср. репринт: Литургия св. Иоанна Златоустаго. Верещагино, 2002.

Служебник, 1913 — Служебник божественныя литургии. Уральск, 1913. Старообрядческое переиздание Служебника 1651 г. (см.: Служебник, 1651).

Смирнов, 1889 — *П. Смирнов.* Из истории полемики с расколом. — «Православное обозрение», 1889, т. II, май-июнь (с. 162–189).

Смирнов, 1895 — *П. С. Смирнов.* История русского раскола старообрядства. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1895.

Смирнов, 1900 — *П. Смирнов.* Неизданное противораскольническое сочинение «Брозда духовная». — ХЧ, 1900, ч. 2 (с. 102–129, 258–277).

Смирнов, 1904 — *П. Смирнов.* О перстосложении для крестного знамения и благословения. — ХЧ, 1904, ч. 1 (с. 24–44, 214–237, 378–405).

Смирнов, 1908 — *П. С. Смирнов.* Из истории раскола первой половины XVIII века: По неизданным памятникам. СПб., 1908.

Смирнов, 1909 — *П. С. Смирнов.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909.

В. Смирнов, 1927 — *Вас. Смирнов.* Народные гаданья Костромского края (Очерк и тексты. — В изд.: «Четвертый этнографический сборник». Кострома, 1927 (= «Труды Костромского научного об-ва по изучению местного края», вып. 41) (с. 17–91).

М. Смирнов, 1927 — *М. И. Смирнов.* Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде: По этнографическим наблюдениям. — «Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведного музея», вып. I. Старый быт и хозяйство Переславской деревни. Переславль-Залесский, 1927 (с. 3–67).

С. Смирнов, 1913 — *С. Смирнов.* Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., [1913]. Оттиск из ЧОИДР за 1912–1914 гг.; текст «Исследования...» опубликован в ЧОИДР, 1914, кн. 2, прилож. под заглавием «Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (тексты и заметки)» — в ЧОИДР, 1912, кн. 3. Репринт: М., 1995.

Смирнова, 1976 — *Э. С. Смирнова.* Живопись Великого Новгорода: середина XIII — начало XV века. М., 1976.

Снегирев, 1842–1845 — *Иван Снегирев.* Памятники московской древности, с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы. М., 1842–1845.

Соболев, 1914 — *Алексей Соболев.* Обряд прощания с землей перед исповедью: Заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914.

Соболевский, 1903 — *А. И. Соболевский.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903 (= Сб. ОРЯС, т. LXXIV, № 1). Репринты: Köln – Wien, 1989 (= «Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven», Bd 34); Leipzig, 1989.

Соболевский, 1909 — *А. И. Соболевский.* Двуперстие, сугубое аллилуия и хождение посолонь с исторической точки зрения. — В изд.: «Труды Третьего областного историко-археологического съезда, бывшего в г. Владимире 20–26 июня 1906 г.». Владимир, 1909 (с. 1–6 отд. паг.).

Соборное деяние..., 1718 — Соборное деяние киевское на арменина еретика Мартина. М., 1718. В прилож. к деяниям киевского собора 1157 г. опубликован требник, будто бы собственноручно написанный киевским митрополитом Феогностом в 1329 г. Оба текста представляют собой фальсификацию.

Собрание краткия науки..., 1649 — Собрание краткия науки об артикулах веры. М., 1649.

Созомен, 1851 — *Эрмий Созомен Саламинский.* Церковная история. СПб., 1851.

Сократ Схоластик, 1996 — *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996.

Соловьев, I–XV — *С. М. Соловьев.* История России с древнейших времен, кн. I–XV. М., 1959–1966.

М. Соловьев, 1887 — *М. П. Соловьев.* Резной деревянный крест греческой работы из собрания А. В. Звенигородского. — «Вестник изящных искусств, издаваемый при имп. Академии художеств», т. V. СПб., 1887 (с. 260–284).

Сперанский, 1895 — *М. Н. Сперанский.* К истории «Прения панагиота с азимитом». — «Византийский временник», т. II, 1895 (с. 521–530).

Спицын, 1903 — *А. С.* [= *А. Спицын*]. Заметка о каменных крестах, преимущественно новгородских. — «Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического об-ва», т. V, вып. 1. СПб., 1903 (с. 203–234).

Срезневский, 1913 — *В. И. Срезневский.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.

СРНГ, I–XXXVII — Словарь русских народных говоров, т. I–XXXVII. М. – Л./СПб., 1965–2003. Изд. продолжается.

Старчество, 1909 — Старчество. М., 1909 (Московская старообрядческая книгопечатня).

Стасов, 1902 — *В. В. Стасов.* Миниатюры некоторых рукописей византийских, болгарских, русских, джагатайских и персидских. [СПб.], 1902 (Изд. ОЛДП, CXX).

Стефан Яворский, I–III — Проповѣди блаженныя памяти Стефана Яворскаго, преосвященнаго митрополіта рязанскаго и муромскаго, бывшаго мѣстоблюстителя престола патріаршаго, высокимъ ученіемъ знаменитаго и ревностію по благочестіи преславнаго, ч. I–III. М., 1804–1805.

Стефанович, 1925 — *А. Стефанович.* Петух на готическом соборе. — В изд.: «Средневековый быт». [Сб. статей, посвященных И. М. Гревсу]. Под ред. О. А. Добиаш-Рождественской, А. И. Хоментовской и Г. П. Федотова. Л., 1925 (с. 272–279).

Стоглав, 1890 — Царьскія вопросы и соборныя отвѣты о многоразличныхъ церковныхъ чинехъ (Стоглав). [Изд. Н. Субботина]. М., 1890.

Стоглав, 2000 — *Е. Б. Емченко.* Стоглав: Исследование и текст. М., 2000.

Страхов, 2004 — Полесские фольклорно-этнографические материалы в современных записях, I. Астрономия и метеорология. Публ. и коммент. А. Б. Страхова. — «Palaeoslavica», Vol. XII, 2004, № 2 (p. 226–284).

Строев, 1877 — *Павел Строев.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российския церкви. СПб., 1877. Репринт: Köln – Wien, 1990 (= «Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven», Bd XXXV).

Субботин, I–IX — Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н. И. Субботина, т. I–IX. М., 1875–1890.

Субботин, 1876 — [*Н. И. Субботин*]. Так называемое Феодоритово слово в разных его редакциях. — «Братское слово», 1876, кн. 4 (отд. II, с. 187–214). Выход в свет — 1877 г.

Субботин, 1876а — [*Н. И. Субботин*]. Моим обвинителям и судиям. — «Братское слово», 1876, кн. 4 (отд. III, с. 331–426). Выход в свет — 1877 г.

Суворов, 1888 — *Н. С. Суворов.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888.

Суворов, 1906 — *Н. Суворов.* К вопросу о тайной исповеди и о духовниках в восточной церкви. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1906.

Сумцов, 1890 — *Н. Ф. Сумцов.* Олень в произведениях народной словесности и искусства. — В изд.: *Н. Ф. Сумцов.* Культурные переживания. Киев, 1890 (с. 2–11).

Сычев, 2005 — *Н. П. Сычев.* К истории церкви Спаса-Нередицы близ Новгорода. — В изд.: «Церковь Спаса на Нередице: от Византии к Руси». М., 2005 (с. 247–278).

Таннер, 1891 — *Б. Таннер.* Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 г. Перев. с лат., примеч. и прилож. И. Ивакина. Оттиск из ЧОИДР, 1891, кн. 3. Ср.: *B. L. Tanner.* Legatio Polono-Lithuanica in Moscoviam... Norimbergae, 1689.

Тацит, 1993 — *Корнелий Тацит.* Сочинения в двух томах, т. I. Анналы. Малые произведения (изд. стереотипное); т. II. История (изд. 2-е, испр. и перераб.). СПб., 1993. Оба тома объединены в одной книге (с общей пагинацией); 1-е изд. — Л., 1969.

Титова, 2003 — *Л. В. Титова.* Послание дьякона Федора сыну Максиму — литературный и полемический памятник раннего старообрядчества. Новосибирск, 2003.

Толстая, 1986/2005 — *С. М. Толстая.* Солнце играет. — В изд.: «Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне». М., 1986 (с. 8–11). Цит. по изд.: Толстая, 2005 (с. 403–407).

Толстая, 1987/2005 — *С. М. Толстая.* К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели. — В изд.: «Языки культуры и проблемы переводимости». М., 1987 (с. 154–168). Цит. по изд.: Толстая, 2005 (с. 524–542).

Толстая, 1999 — *С. М. Толстая.* Игра солнца. — В изд.: Слав. древности, II, 1999 (с. 376–377).

Толстая, 2005 — *С. М. Толстая.* Полесский народный календарь. М., 2005.

Т. Толстая, 1985 — *Т. В. Толстая.* Местный ряд иконостаса Успенского собора в конце XV — начале XVI века. — В изд.: «Успенский собор Московского кремля: Материалы и исследования». М., 1985 (с. 100–122).

Т. Толстая, 2004 — *Т. В. Толстая.* Структура сакрального пространства Успенского собора Московского Кремля: этапы развития. — В изд.: «Иеротопия: исследование сакральных пространств». Материалы международного симпозиума. Под ред. А. М. Лидова. М., 2002 (с. 143–146).

Толстой, 1965/1997 — *Н. И. Толстой.* Из географии славянских слов: 3. *правый*—*левый*; 4. *хорохориться*; 5. *класть.* — В изд.:

«Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования». М., 1965 (с. 133–147). Цит. по изд.: *Н. И. Толстой.* Избранные труды, т. I. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997 (с. 144–158).

Толстой, 1987/1995 — *Н. И. Толстой.* Бинарные противопоставления типа *правый — левый*, *мужской — женский*. — В изд.: «Языки культуры и проблемы переводимости». М., 1987 (с. 169–183). Цит. по изд.: *Н. И. Толстой.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995 (с. 151–166).

Толстой, 1994 — *Н. И. Толстой.* Мифологическое в славянской народной поэзии: 1) Между двумя соснами (елями). — ЖС, 1994, № 2 (с. 18–19).

Толстые, 1974 — *Н. И.* и *С. М. Толстые.* К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами. — В изд.: «Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам», I (5). Тарту, 1974 (с. 42–45).

Топоров, 1988 — *В. Н. Топоров.* Петух. — В изд.: «Мифы народов мира». Изд. 2-е, т. II. М., 1988 (с. 309–310).

Требник, 1606 — Молитьвеник или Требник, из греческаго языка на словенский преведеный и изследованый. Стрятин, 1606.

Требник, 1623 — Требник. М., 1623.

Требник, 1624 — Требник. М., 1624.

Требник, 1636 — Требник. М., 1636.

Требник (Петра Могилы), 1646, I–III — Еѵхологіωнъ ал’бо Молитвословъ, или Требникъ..., I–III. Киев, 1646. См. репринты: Евхологіон або Требник митрополита Петра Могили (Київ, 1646). Рим, 1988 (= «Українськиий Католицький Університет ім. св. Климента папи. Праци богословьского факультету», т. LXVI); Требник Петра Могили, [ч. I–II]. Київ, 1996.

Требник, 1651 — Требник. М., 1651.

Требник, 1658 — Требник. М., 1658.

Требник, 1671 — Еѵхологіи сиесть Молитвословъ, или Требникъ. М., 1671.

Требник, 1677 — Требник. М., 1677.

Требник, 1689 — Требник. М., 1689.

Триодь, I–II — Триодь постная, ч. I–II. М., 1974.

Троицкий, 1875 — *И. Троицкий.* Изложение веры церкви Армянския, начертанное Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. Историко-

догматическое исследование в связи с вопросом о воссоединении армянской церкви с православною. СПб., 1875.

Н. Троицкий, 1912/2003 — *Н. И. Троицкий.* Крест Христа — «древо жизни». — «Светильник: Религиозное искусство в прошлом и настоящем», 1914, № 3 (с. 3–29). Цит. по изд.: «Ставрографический сборник», кн. II. Крест в православии. М., 2003 (с. 15–40).

Трубачев, 1980 — *О. Н. Трубачев.* Реконструкция слов и их значений. — «Вопросы языкознания», 1980, № 3 (с. 3–14).

Турилов, 1998 — *А. А. Турилов.* Об одной группе каллиграфических рукописей первой половины — середины XIV в. (к вопросу о датировке Симоновской псалтири). — В изд.: «Искусство рукописной книги: Византия, Древняя Русь». Тезисы докладов международной конференции (Москва, 17–19 ноября 1998 г.). СПб., 1998 (с. 36–37).

Турилов, 1999 — *Анатолий Турилов.* Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (К вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцеслова в эпоху Первого царства). — «Palaeobulgarica / Старобългаристика», т. 23/1, София, 1999 (с. 14–34).

Уайбру, 2000 — *Хью Уайбру.* Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М., [2000]. Перев. кн.: Wybrew, 1989.

Ундольский, 1871 — *В. М. Ундольский.* Очерк славяно-русской библиографии. М., 1871.

Усов, 1896 — *И. Усов.* Разбор «ответов» на сто пять вопросов: популярное сочинение. S. l. (отпечатано на гектографе), 1896. Переиздано типографски: Усов, 1908. Критический разбор кн.: Антонов, 1892. Автор, Иван Григорьевич Усов, в дальнейшем принял постриг с именем Иннокентия и был рукоположен в епископы (старообрядческого Белокриницкого согласия): епископ нижегородский и костромской (1903–1920), затем епископ кишиневский (1920–1940), епископ тульчинский (1940–1942), митрополит белокриницкий (1942).

Усов, 1908 — *И. Усов* (Ныне Епископ Иннокентий). Разбор ответов на сто пять вопросов. Изд. М. Усовой. Нижний Новгород, 1908. Переизд. кн.: Усов, 1896.

Успенский, I–III — *Б. А. Успенский.* Избранные труды, т. I–III. Изд. 2-е, испр. и перераб. М., 1996–1997.

Успенский, 1968 — *Б. А. Успенский.* Архаическая система церковнославянского произношения (Из истории литургического произношения в России). М., 1968.

Успенский, 1969 — *Б. А. Успенский.* Влияние языка на религиозное сознание. — «Труды по знаковым системам», IV. Тарту, 1969 (с. 159–168) (= «Учен. зап. Тартуского ун-та», вып. 236).

Успенский, 1970/1995 — *Б. А. Успенский.* Поэтика композиции (Структура художественного текста и типология композиционной формы). М., 1970. Цит. по изд.: Успенский, 1995 (с. 7–218).

Успенский, 1971/1995 — *Б. А. Успенский.* О семиотике иконы. — «Труды по знаковым системам», V. Тарту, 1971 (с. 178–222) (= Учен. зап. ТГУ, вып. 284). Цит. по изд.: Успенский, 1995 (с. 219–294); работа опубликована здесь под названием «Семиотика иконы».

Успенский, 1973/1995 — *Б. А. Успенский.* «Правое» и «левое» в иконописном изображении. — В изд.: «Сборник статей по вторичным моделирующим системам». Тарту, 1973 (с. 137–145). Цит. по изд.: Успенский, 1995 (с. 297–303).

Успенский, 1982 — *Б. А. Успенский.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Успенский, 1985/1996 — *Б. А. Успенский.* Анти-поведение в культуре Древней Руси. — В изд.: «Проблемы изучения культурного наследия». М., 1985 (с. 326–336). Цит. по изд.: Успенский, I (1996) (с. 460–476).

Успенский, 1992/1996 — *Б. А. Успенский.* Раскол и культурный конфликт XVII века. — «Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана». Тарту, 1992 (с. 90–129). Цит. по изд.: Успенский, I (1996) (с. 477–519).

Успенский, 1994 — *Б. А. Успенский.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994.

Успенский, 1995 — *Б. А. Успенский.* Семиотика искусства. М., 1995.

Успенский, 1995а — *Б. А. Успенский.* Композиция Гентского алтаря Ван Эйка в семиотическом освещении (Божественная и человеческая перспектива). — В изд.: Успенский, 1995 (с. 304–328).

Успенский, 1996/2002 — *Б. А. Успенский.* Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — третий Рим». — В изд.: «Русское подвижничество». Сборник статей к 90-летию Д. С. Лихачева. М., 1996 (с. 464–501). Цит. по изд.: Успенский, 2002а (с. 89–148).

Успенский, 1996а/2002 — *Б. А. Успенский.* Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта (представ-

ления о рае в середине XIV в.). — В изд.: «Русистика, славистика, индоевропеистика»: Сборник к 60-летию Андрея Анатольевича Зализняка. М., 1996 (с. 105–151). Цит. по изд.: Успенский, 2002а (с. 279–312).

Успенский, 1998 — *Б. А. Успенский.* Царь и патриарх: Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.

Успенский, 1998/2002 — *Б. А. Успенский.* К истории троеперстия на Руси. — «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli: Slavistica», 5 (1997–1998). Napoli, 2000 (с. 571–581). Цит. по изд.: Успенский, 2002а (с. 361–370).

Успенский, 2000 — *Б. А. Успенский.* Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000.

Успенский, 2002 — *Б. А. Успенский.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Изд. 3-е, испр. и доп. М., 2002.

Успенский, 2002а — *Б. А. Успенский.* Этюды о русской истории. СПб., 2002

Успенский, 2004 — *Б. А. Успенский.* Часть и целое в русской грамматике. М., 2004.

Л. Успенский, 1997 — *Л. А. Успенский.* Богословие иконы православной церкви. [Переславль], 1997.

Ф. Успенский, 2002 — *Ф. Б. Успенский.* Скандинавы • Варяги • Русь: Историко-филологические очерки. М., 1992.

Устав, 1610 — Устав. М., 1610.

Устав, 1633 — Устав. М., 20. II. 1633.

Устав, 1633а — Устав. М., 30. IX. 1633.

Устав, 1641 — Устав. М., 1641.

Федотова, 1997 — *М. А. Федотова.* О расспросных речах старообрядцев: По материалам первой половины XVIII в. фонда Канцелярии Синода. — «Revue des études slaves», t. LXIX, 1997, fasc. 1–2 («Vieux-croyants et sectes russes du XVII^{e} siècle à nos jours») (p. 45–59).

Филарет, 1847 — *Филарет* [*Гумилевский*]. Богослужение русской церкви до монгольского времени. — ЧОИДР, 1847, № 7 (отд. I, с. 1–42).

Филимонов, 1859 — *Георгий Филимонов.* Археологические исследования по памятникам, вып. I. Церковь Св. Николая Чудотворца на Липне, близь Новгорода: Вопрос о первоначальной форме иконостасов в русских церквах. М., 1859.

Филимонов, 1866 — *Г. Д. Филимонов.* Значение луны под крестом по афонским памятникам Севастьяновского собрания. — В изд.:

«Сборник на 1866 год, изданный Об-вом древнерусского искусства при Московском публичном музее». М., 1866 (с. 157–162). Переизд. в кн.: «Ставрографический сборник», кн. II. Крест в православии. М., 2003 (с. 41–49).

Флайер, 2000 — *Майкл Флайер.* «Мономахов трон» Ивана Грозного в пространстве перед иконостасом. — В изд.: «Иконостас: происхождение — развитие — символика». Под ред. А. М. Лидова. М., 2000 (с. 599–620).

Флоренский, 2004 — *Павел Флоренский.* Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004 (= «Философское наследие», т. 133).

Флоря, 1981 — Сказания о начале славянской письменности. Вступит. статья, перев. и коммент. Б. Н. Флори. М., 1981.

Флоря, 1992 — *Б. Н. Флоря.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян (Эпоха средневековья). М., 1992.

Хелимский, 1993 — *Е. А. Хелимский.* Ранняя славянская христианская терминология в венгерском языке. — В изд.: «XI Международный съезд славистов: Славянское языкознание». М., 1993 (с. 44–64).

Хомяков, 1969 — *А. С. Хомяков.* Стихотворения и драмы. М., 1969.

Целунова, 2000 — *Е. А. Целунова.* Культурная и языковая ситуация Великого княжества Литовского. — «Annali dell'Istituto universitario Orientale di Napoli: Slavistica», vol. V (1997–1998). Napoli, [2000] (с. 33–109).

Часослов, 1828 — Часослов. М., 1828.

Часослов, 1842 — Часослов. Белград, 1842.

Часослов, 1907 — Часослов. Киев, 1907.

Часослов, 1908 — Часослов. Белград, 1908.

Часослов, 1921 — Часослов. Кюстендул, 1921.

Часослов, 1925 — Часослов. Варшава, 1925.

Часослов, 1961 — Часослов. М., 1961.

Чин, 1630 — Чин избрания и поставления епископа. [М., ок. 1630].

Чубинашвили, 1959 — *Г. Н. Чубинашвили.* Грузинское чеканное искусство: Исследование по истории грузинского средневекового искусства. Тбилиси, 1959. Изд. вышло в двух книгах: «Текст» и «Иллюстрации».

Чубинский, I–VII — *П. П. Чубинский.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной имп. Русским географическим об-вом: Юго-Западный отдел, т. I–VII. СПб., 1872–1878.

Чукова, 2004 — *Т. А. Чукова.* Алтарь древнерусского храма конца X — первой трети XIII в.: Основные архитектурные элементы по археологическим данным. СПб., 2004.

Шайкевич, 1960 — *А. Я. Шайкевич.* Слова со значением «правый» и «левый» (Опыт сопоставительного анализа). — «Учен. зап. 1-го Моск. гос. пед. ин-та иностр. языков», т. XXIII, М., 1960 (с. 55–74).

Шашков, 1991 — *А. Т. Шашков.* Сибирский митрополит Игнатий и «дело» Иосифа Астомена. — В изд.: «Власть, право и народ на Урале в эпоху феодализма». Свердловск, 1991 (с. 36–49).

Шашков, 2004 — *А. Т. Шашков.* Из истории сибирской ссылки протопопа Аввакума. — В изд.: «Старообрядчество в России (XVII–XX вв.), вып. III. Отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М., 2004 (с. 43–74).

Шейн, I–III — *П. В. Шейн.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, т. I–III. СПб., 1887–1902 (т. I, ч. 1. СПб., 1887, ч. 2. СПб., 1890; т. II. СПб., 1893; т. III. СПб., 1902).

Шляпкин, 1907 — *И. Шляпкин.* Древние русские кресты, I: Кресты новгородские, до XV века, неподвижные и нецерковной службы. — «Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического об-ва», т. VII, вып. 2. СПб., 1907 (с. 49–84).

Шмеман, 1954 — *А. Шмеман.* Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954. Репринт: Paris, 1985.

Щепкина, 1977 — *М. В. Щепкин.* Миниатюры Хлудовской псалтыри: Греческий иллюстрированный кодекс IX в. М., 1977.

Юхименко, I–II — *Е. М. Юхименко.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература, т. I–II. М., 2002.

Ягич, 1896 — Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. Собрал и объяснил И. В. Ягич. СПб., 1896. Оттиск из «Исследований по русскому языку», т. I. СПб., 1885–1895. Репринт: Codex slovenicus rerum grammaticarum. Edidit V. Jagić. München, 1968 (= «Slavische Propyläen», Bd 25).

Яковлев, 1888 — *Григорий Яковлев.* Извещение праведное о расколе беспоповщины. — «Братское слово», 1888, т. I (с. 145–173, 233–252, 317–338, 397–417, 469–490, 649–662, 721–742).

Янин, I–II — *В. Л. Янин.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв., т. I–II. М., 1970. Ср.: *В. Л. Янин*, *П. Г. Гайдуков.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. (т. III. Печати, зарегистрированные в 1970 –1996 гг.). М., 1998.

Acta S. Eustathii, 1884 — Acta graeca S. Eustathii martyris et sociorum ejus nunc primum edita ex codice Leidensi. — «Analecta Bollandiana», t. III, 1884, fasc. 1 (p. 65–112).

Acta sanctorum, 1867 — Acta sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur ex latinis et graecis, aliarumque gentium antiquis monumentis collecta, digesta, illustrata a Joanne Stiltingo, Constantino Suyskeno, Joanne Periero, Joanne Cleo e societate Jesu. Editio novissima, curante Joanne Cornandet. Septembris tomus sextus. Paris – Roma, 1867.

Alcouffe, 1986 — *Daniel Alcouffe.* La glittica antica, bizantina e occidentale. — In: «Il tesoro di San Marco (exibition catalogue)». Milano, 1986.

Alföldi, 1959 — *Andrew Alföldi.* «Cornuti»: A Teutonic Contingent in the Service of Constantine the Great and Its Decisive Role in the Battle at the Milvian Bridge. — DOP, XIII, 1959 (p. 168–179).

Allatius, 1648 — *Leonis Allatii* de ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, libri tres. Coloniae Agrippinae, 1648. Продолжающаяся пагинация во всех трех книгах. Репринт (with an introd. by Kallistos Timothy Ware): S. l. (Gregg International Publishers), 1970.

Allgeir, 1917 — *A. Allgeir.* Επισκιαζειν Lk 1, 35. — «Biblische Zeitschrift», Bd XIV, 1917 (S. 338–343).

Amalarius, I–III — *Amalarii* episcopi opera liturgica omnia. Edita a Ioanne Michaele Hanssens, t. I–III. Città del Vaticano, 1948–1950 (= «Studi e testi», CXXXVIII–CXL).

Amiet, 1964 — *Robert Amiet.* Une «Admonitio Synodalis» de l’époque carolingienne: Étude critique et Édition. — «Mediaeval Studies», vol. XXVI, 1964 (p. 12–82).

Analecta Hymnica, I–LV — Analecta Hymnica Medii aevi, [t]. I–LV. Leipzig, 1886–1922. Репринт: Frankfurt am Main, 1961. Register, Bde I–II. Bern – München, 1978.

Angelos, 1655 — [*Christophoros Angelos*]. Εγχειριδιον περι της καταστασεως των σημερον ευρισκομενων ελληνων. Enchiridium de statu hodiernorum Graecorum. Opera Christophori Angeli Graeci, Graecè conscriptum; jam cum versione Latina è regione posita, et Annotationibus, multò, quàm antehac, locupletioribus. Cura Georgii Fehlavii, Ecclesiastae Dantiscani adornatum. Lipsiae, [1655].

Antiphonale, 1949 — Antiphonale sacrosantae Romanae ecclesiae pro diurnis horis... Parisiis – Tornaci – Romae, 1949.

Apuleius, I–II — *Apuleius.* Metamorphoses. Ed. and transl. by J. Arthur Hanson, vol. I–II. Cambridge, Mass. – London, 1989.

Arnobius, I–II — *Arnobius of Sicca.* The Case Against the Pagans. Newly transl. and annotated by George E. McCracken, vol. I–II. Westminster, Maryland, 1949 (= «Ancient Christian Writers: The Works of the Fathers in Translation», № 7–8). Продолжающаяся пагинация в обоих томах.

Arnobius, 1875 — *Arnobii* adversus nationes libri VII. Recensuit et commentario critico instruxit Augustus Reifferscheid. Vindobonae, 1875 (= «Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis», vol. IV).

Assemanus, I–III — Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegiptiacos, Ibericos et Malabaricos... Recensuit... Joseph Simonius Assemanus Syrus Maronita, t. I–III. Romae, 1719–1728

Attwater, 1937 — *Donald Attwater.* Dissident Eastern Churches. Milwaukee, Wisconsin, [1937].

Auber, I–IV — *C. Auber.* Histoire et théorie du symbolisme religieux avant et depuis la christianisation, vol. I–IV. Paris – Poitiers, 1871.

Austin, 1962 — *J. L. Austin.* How to Do Things with Words. Oxford, 1962.

Auvray, I–IV — *Lucien Auvray.* Les Régistres de Grégoire IX: Recueil des bulles de ce Pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican, t. I–IV. Paris, 1890–1908.

Avvakumov, 2002 — *Georgij Avvakumov.* Die Entstehung des Unionsgedankens: Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche. [Berlin, 2002] (= «Münchener Universitätsschriften, Katholisch-Theologische Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie», Bd 47).

Azpilcueta, 1550 — *Martín de Azpilcueta Navarro.* Commento o repeticion del capitulo: Quando. De Consecratione, Distin. I. Coimbra, 1550.

Bacchiocchi, 1977 — *Samuele Bacchiocchi.* From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity. Rome, 1977.

Bainton, 1962 — *Roland H. Bainton.* The Origins of Epiphany. — In: *Roland H. Bainton.* Early and Medieval Christianity. London, 1962 (p. 22–38).

Baird, 1983 — *Lorrayne Y. Baird.* «Christus gallinaceus»: a Chaucerian Enigma; or the Cock as Symbol of Christ in the Middle Ages. — «Studies in Iconography», vol. IX, 1983 (p. 19–30).

Baldwin, 1991 — *B. B.* [= *Barry Baldwin*]. Polemius Silvius. — In: Kazhdan, 1991 (p. 1691).

Basilios, 1991 — *Basilios*, Archbishop [*Basilios IV*, Archbishop of Jerusalem, Coptic Patriarchate]. Sign of the Cross. — «The Coptic Encyclopedia», ed. by Aziz S. Atiya, vol. II. New York – Toronto – Sydney, [1991] (p. 658).

Battistero, 2003 — Il battistero di Parma. [Bologna, 2003].

Beck, I–II — Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen (de azymis, de crucifixione, de ressurectione). Hrsg. von Edmund Beck, [Bde I–II]. Louvain, 1964 (= «Corpus scriptorum christianorum orientalium», vol. 248–249. Scriptores syri, t. 108–109).

Beleth, 1976 — *Ioannis Beleth* summa de ecclesiasticis officiis. Edita ab Heriberto Douteil. Turnhout, 1976 (= «Corpus christianorum», Continuatio medievalis, XLIA).

Bellinger & Grierson, I–V — *Alfred R. Bellinger* and *Philip Gierson.* Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, vol. I–V. Washington, 1966–1999.

Benveniste, I–II — *Émil Benveniste.* Le vocabulaire des institutions Indo-Européennes, vol. I–II. [Paris, 1969].

Bernardakis, 1901–1902 — *P. Bernardakis.* Le culte de la croix chez les Grecs. — «Échos d'Orient», V, 1901–1902 (p. 193–202, 257–263).

Bertelè, 1927 — *Tommaso Bertelè.* La mezzaluna nelle monete antiche. — «Studi Bizantini [e Neoellenici]», vol. II. 1927 (p. 83–93).

Bertelè, 1978 — *T. Bertelè.* Numismatique Byzantine (trad. C. Morrison). Wetteren, 1978.

Binterim, I–VII — *Anton Joseph Binterim.* Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten. Mit besonderer Rücksichtnahme auf die Disciplin der katholischen Kirche in Deutschland, Bde I–VII. Mainz, 1825–1833.

Blankoff, 1978 — *Jean Blankoff.* A propos de cervidé dans l'art de l'Eurasie. — «Revue des Pays de l'Est», 1978, № 2.

Blankoff, 1982 — *Jean Blankoff.* Persistance d'un motif byzantin dans l'art russe ancien: les ornements en croissant de lune. — In: «Rayonnement grec: Hommages à Charles Delvoye. Édités par Lydie Hadermann-Misguich et Georges Raepsaet... Bruxelles,

1982 (p. 459–470). Ср. аналогичный текст с прилож. иллюстративного материала в виде отдельной брошюры, отпечатанной на множительном аппарате: *Jean Blankoff.* Les ornements en croissant de lune en vieille Russie. Université libre de Bruxelles, 1989.

Blunt, 1873 — The *Myroure of oure Ladye* containing a devotional treatise on Divine Service, with a translation of the offices used by the sisters of the Briggittine monastery of Sion, at Isleworth, during the fifteenth and sixteenth centuries. Ed. from the original black-letter text of 1530 A. D., with introd. and notes by John Henry Blunt. London, 1873 (= «Early English Text Society. Extra Series», XIX).

Botte, 1932 — *Bernard Botte.* Les origines de la Noël et de l'Épiphanie: Étude historique. Louvain, 1932 (= «Textes et études liturgiques», I). В прилож. к этой работе издан трактат: «De solistitia et aequinoctia conceptionis et nativitatis domini nostri Iesu Christi et Iohannis Baptistae» (c. 93–105).

Botte, 1965 — *Bernard Botte.* Les dénominations du dimanche dans la tradition chrétienne. — In: Le Dimanche. Paris, 1965 (p. 7–28) (= «Lex orandi», 39).

Bovini, 1995 — *Giuseppe Bovini.* Ravenna: Art and History. Ravenna, s. a. [1995?].

Bräuninger, 1937 — *F. Bräuninger.* Persephone oder Kore. — «Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft». Neue Bearbeitung. Begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen hrsg. von Wilhelm Kroll. Bd XIX/1. Stuttgart, 1937 (col. 944–972).

Brown, 1967 — *R. Brown.* Way of the Cross. — «New Catholic Encyclopedia», vol. XIV. New York, etc., [1967] (p. 832–835).

Brumfield, 1983 — Gold in Azure: One Thousand Years of Russian Architecture. Text and photographs by William Craft Brumfield. [Boston, 1983].

Bunsen, 1876 — *Ernst von Bunsen.* Das Symbol des Kreuzes bei alten Nationen und die Entstehung des Kreuz-Symbol der Christlichen Kirche. Berlin, 1876.

Burger, I–II — *George Percy Burger.* The Nestorians and Their Rituals: With the narrative on a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842–1844 and of last visit to these countries in 1850, vol. I–II. London, 1852.

Cabasilas, 1960 — *Nicholas Cabasilas.* A Commentary on the Divine Liturgy. Transl. by J. M. Hussey and P. A. McNulty. With an introd. by R. M. French. London, 1960.

Cabrol & Leclercq, I–XV — «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie» des RR. dom F. Cabrol et dom H. Leclercq, t. I–XV. Paris, 1907–1953.

Caland, 1898 — *W. Caland.* Een indogermaansch lustratie-gebruik. — «Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen», Afd. Letterskunde, IV Reihe, 2 Teil. 1898.

Casalius, 1647 — *J. B. Casalius.* De veteribus sacris christianorum ritibus sive apud Occidentalis, sive Orientalis Catholica in Ecclesia [sic!] probatis. Ioannis Baptistae Casalii Romani explanato. Roma, 1647.

Cattabiani, 2003 — *Alfredo Cattabiani.* Calendario: Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno. [Milano, 2003].

Chapouthier, 1935 — *Fernand Chapouthier.* Les Dioscures au service d'une déesse: Étude d'iconographie religieuse. Paris, 1935 (= «Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome», fasc. 137).

Châtelet, 1996 — *Albert Châtelet.* Robert Campin: Le Maître de Flémalle: La fascination du quotidien. [Anvers, 1996].

Chelhod, 1973 — *J. Chelhod.* A Contribution to the Problem of the Pre-eminence of the Right, Based upon Arabic Evidence. — In: «Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification». Ed. and with an introd. by Rodney Needham. Foreword by E. E. Evans-Pritchard. Chicago – London, [1973] (p. 239–262).

Chrisostomus, 1957 — *Johannes Chrisostomus.* Die «Pomorskie otvety» als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertel des XVIII. Jahrhunderts. Roma, 1957 (= Or. Chr. An., 148).

CIL, I–XV — Corpus inscriptionum latinarum. Consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae editum, vol. I–XV. Berlin, 1863–1899.

Cirac Estopañan, 1965 — Sebastian Cirac Estopañan. Skyllitzes Matritensis, t. I. Reproducciones y miniatures. Barcelona–Madrid, 1965.

Cirillo di Gerusalemme, 1980 — *Cirillo di Gerusalemme.* Omelie copte sulla passione, sulla Croce e sulla Vergine. Edizione con introduzione e tradizione di Antonella Campagnano. [Milano, 1980] (= «Testi e documenti per lo studio dell'antichità», LXV).

Claus, 1990 — *Manfred Claus.* Sol invictus Mithras. — «Athenaeum: Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità», t. LXXVIII, 1990, fasc. 2 (p. 423–450).

Clemens d'Alexandrie, I–VII — *Clemens d'Alexandrie.* Les Stromates, [t.] I–VII. Paris, 1951–2001 (= «Sources chrétiennes», № [30],

38, 463, 278, 446, 428). Stromate I (№ [30]; Paris, 1951). Stromate II (№ 38; Paris, 1954). Stromate IV (№ 463; Paris, 2001). Stromate V (№ 278; Paris, 1981, ср. коммент., библиография и указатель: №279; Paris, 1981). Stromate VI (№ 446; Paris, 1999). Stromate VII (№ 428; Paris, 1997).

Cod. Theod., I–II — Codex Theodosianus. Recognovit P. Krueger, fasc. I–II. Berolinum 1923–1926.

Collins, 1960 — *A. Jefferies Collins.* Manuale ad usum percelebris ecclesie Sarisburiensis. From the edition printed at Rouen in 1543 compared with those of 1506 (London), 1516 (Rouen), 1523 (Antwerp), 1526 (Paris). [Chichester], 1960 (= «Henry Bradshaw Society», vol. XCI).

Connolly, 1909 — The Liturgical Homilies of Narsai. Transl. into English with an introd. by R. H. Connolly. With an Appendix by Edmund Bishop. Cambridge, 1909 (= «Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature», vol. VIII, № 1).

Constitutions, 1979 — Constitutions of the Holy Apostles. Ed., with notes, by James Donaldson. — In: «The Ante-Nicene Fathers: Translations of the writings of the Fathers down to A. D. 325», ed. by Alexander Roberts and James Donaldson. American reprint of the Edinburgh edition. Revised and chronologically arranged, with brief prefaces and occasional notes, by A. Clevelend Coxe, vol. VII. Grand Rapids (Michigan), 1979 (p. 385–505).

Corpus jur. civ., I–II — Corpus juris civilis. Ed. stereotypa tertia, vol. I–III. Berlin, 1903–1904.

Cotelier, I–III — *Johannes Baptista Cotelerius.* Ecclesiae Graecae monumenta, t. I–III. Lutecie Parisiorum, 1677–1686.

Cumont, 1912 — *Franz Cumont.* Astrology and Religion among the Greeks and Romans. New York – London, 1912.

Cumont, 1913 — *Franz Cumont.* La théologie solaire du paganisme romain. — «Mémoirs présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», n. XII/2, 1913 (p. 447–479).

Cumont, 1923 — *Franz Cumont.* Il sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate. «Atti della Pontificia Accademia Romana d'Archeologia», serie III. Memorie, vol. I, parte 1. Roma, 1923 (p. 65–80).

Cumont, 1927 — *Franz Cumont.* Nuovi epitaffi col simbolo della preghiera al Dio vindice. — «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana d'Archeologia», anno V. Roma, 1927 (p. 69–78).

Cumont, 1942 — *Franz Cumont.* Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains. Paris, 1942 (= «Bibliothèque archéologique et historique», t. XXXV).

Cumont, 1949 — *Franz Cumont.* Lux perpetua. Paris, 1949.

Cyprianus, I–V — *Sanct. Cypriani* episcopi opera, pars I–III. Turnhout, 1972–2004 (= «Corpus christianorum», Series latina, III, IIIA, IIIB, IIIC, IIID, IIIE). Pars I = vol. III, 1972; pars II = vol. IIIA, 1976; pars III/1 = vol. IIIB, 1994; pars III/2 = vol. IIIC, 1996; pars III/3 = vol. IIID, 1999; pars III/4 = vol. IIIE, 2004.

Damaskinos, 1578 — Βιβλιον ονομαζομενον θησαυρος [Θησαυρος Δαμασκηνου του υποδιακονου και στουδιτου του Θεσσαλονικεως]. Venetiis, 1578.

Damaskinos, 1910 — Θησαυρος Δαμασκηνου του υποδιακονου και στουδιτου του Θεσσαλονικεως. Εν Αθηναις, 1910.

Darrouzès, 1963 — *J. Darrouzès.* Le mémoire de Constantine Stilbès contre les Latins. — «Revue des études byzantines», t. XXI, 1963 (p. 50–100).

De Clerck, 1990 — *Paul De Clerck.* Les origines de la formule baptismale. — In: «Rituels: Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy, O. P.». Études réunies par Paul De Clerck et Éric Palazzo. Paris, 1990 (p. 199–212).

De Gubernatis, I–II — *Angelo De Gubernatis.* Zoological Mythology or The Legends of Animala in two volumes, vol. I–II. London, 1872.

De Herdt, I–III — Sacrae liturgiae praxis, juxta ritum Romanum, in missae celebratione, officii recitatione et sacramentum administratione servanda cura P. J. B. De Herdt. Editio nona, t. I–III. Lovanium, 1894.

Déchelette, I–III — *Joseph Déchelette.* Manuel d'archéologie, t. I–III. Paris, 1908–1914

Deichmann, 1939 — *F. W. Deichmann.* Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern. — «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», Bd LIV, 1939 (S. 105–136).

Deitmaring, 1969 — *Ursula Deitmaring.* Die Bedeutung von Rechts und Links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200. — «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur», Bd XCVIII, 1969, Hft 4 (S. 265–292).

Delehaye, 1919/1966 — *Hippolyte Delehaye.* La légende du Saint Eustache. — «Bulletins de l'Académie royale de Belgique». Classe des Lettres, 1919 (p. 175–210). Цит. по изд.: *Hippolyte Delehaye.* Mélanges d'hagiographie grecque et latine. Bruxelles, 1966 (p. 212–240) (= «Subsidia Hagiographica», № 42).

Dell'Agata, 1984 — *Giuseppe Dell'Agata.* The Bulgarian Language Question from the Sixteenth to the Nineteenth Century. — In: «As-

pects of the Slavic Language Question», ed. by Riccardo Picchio and Harvey Goldblatt, vol. I (Church Slavic — South Slavic — West Slavic). New Haven, 1984 (p. 157–188).

Delvoye, 1966 — *Charles Delvoye.* Bema. — «Reallexicon zur byzantinischen Kunst». Unter Mitwirkung von Marcell Restle hrsg. von Klaus Wessel. Bd I. Stuttgart, 1966 (col. 583–599).

Deonna, 1915 — *W. Deonna.* Le soleil dans les armoiries de la ville de Genève — «Revue de l'histoire des religions», t. LXXII, 1915 (p. 1–130).

Deonna, 1947–1948 — *W. Deonna.* Les crucifix de la vallée de Saas (Valais): Sol et Luna, histoire d'un thème iconographique. — «Revue de l'histoire des religions», t. CXXXII, 1947 (p. 5–47), CXXXIII, 1947–1948 (p. 49–102).

Dinkler-von Schubert, 1971 — *E. Dinkler-von Schubert.* Rechts und Links. — In: Kirschbaum, III, 1971 (col. 511–515).

Dionisius Bar Salībī, 1903 — *Dionisius Bar Salībī.* Expositio liturgiae. Interpretatus est H. Labourt. Paris, 1903 (= «Corpus scriptorum christianorom orientalium». Scriptores syri versio. Series secunda, t. XCIII).

Dölger, 1918 — *Franz Joseph Dölger.* Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze: Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelobnis. Münster, 1918 (= «Liturgiegeschichtliche Forschungen», Hft 2 [14]). На титульном листе значится 1918 г., на обложке — 1919 г. Репринт: Münster, 1971.

Dölger, 1925 — *Franz Joseph Dölger.* Sol salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. 2te Aufl. Münster, 1925 (= «Liturgiegeschichtliche Forschungen», Hft 4–5 / «Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen», Heft 16–17). Репринт: Münster, 1972.

Dölger, 1929–1960, I–IV — *Franz Joseph Dölger.* Antike und Christentum: Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien, Bde I–IV. Münster, 1929–1960.

Dölger, 1958–1967, I–X — *Franz Joseph Dölger.* Beiträg zur Geschichte des Kreuzzeichens, I–II. — «Antike und Christentum», Jg I, 1958 (S. 5–19), Jg II, 1959 (S. 15–29), Jg III, 1960 (S. 5–16), Jg IV, 1961 (S. 5–17), Jg V, 1962 (S. 5–22), Jg VI, 1963 (S. 7–34), Jg VII, 1964 (S. 5–38), Jg VIII–IX, 1965–1966 (S. 7–57), Jg X, 1967 (S. 7–29).

Duchesne, 1903 — *L. Duchesne.* Origines du culte chrétien: Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne. 3ème éd. revue et augmentée. Paris, 1903.

Durandus, I–III — Guilelmi Duranti rationale divinorum officiorum. Ediderunt A. Davril et T. M. Thibodeau, vol. I–III. Turnhout, 1995–2000 (= «Corpus christianorum», Continuatio medievalis, vol. 140, 140A, 140B).

Durham, 1928 — *Mary Edith Durham.* Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans. London, 1928.

Eitrem, 1915 — *S. Eitrem.* Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. Kristiania, 1915. Оттиск из изд.: «Skrifter utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania, 1914», II Historisk-filosofisk Klasse, 1 Bind. Kristiania, 1915.

Emhardt & Lamsa, 1926 — *William Chauncey Emhardt* and *George M. Lamsa.* The Oldest Christian People: A Brief Account of the History and Traditions of the Assyrian People and the Fateful History of the Nestorian Church. New York, 1926.

Engberding, 1952 — *Hieronymus Engberding.* Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn. — «Archiv für Liturgiewissenschaft», Bd II, 1952 (S. 25–43).

Engemann, 1986 — *Joseph Engemann.* Zur Position von Sonne und Mond bei Darstellungen der Kreuzigung Christi. — In: «Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet». Hrsg. in Verbindung mit Otto Feld und Urs Peschlow, Teil 3. Bonn, 1986 (= «Römisch-Germaniches Zentralmuseum: Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte». Monographien, Bd 10.3) (S. 95–101 и табл. 28–35 на ненум. листах).

Epstein, 1989 — *A. W. Epstein.* The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Iconostasis? — «Journal of the British Archeological Association», CXXXIV, 1989 (p. 1–28).

Eugippius, 1877 — *Eugippii* vita sancti Severini. Recensuit et adnotavit Hermanus Sauppe. Berolini, 1877 (= «Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum», t. I, pars posterior).

Eusèbe de Césarée, I–III — *Eusèbe de Césarée.* Histoire ecclésiastique. Texte grec, trad. et annot. [notes] par Gustave Bardy, vol. [I–III]. Paris, 1952–1958 (= «Sources chrétiennes», № [31], 41, 55). Vol. [I]: Livres I–IV (№ [31]; Paris, 1952). Vol. [II]: Livres V–VII (№ 41; Paris, 1955). Vol. [III]: Livres VIII–X et les martyres en Palestine (№ 55; Paris, 1958). Ср.: *Eusèbe de Césarée.* Histoire ecclésiastique. Introd. par Gustave Bardy, index par Pierre Périchon. Paris, 1971 (= «Sources chrétiennes», № 73 bis; Paris, 1971).

Evangeliarii syriaci, 1959 — Evangeliarii syriaci, vulgo Rabbulae, in bibliotheca Medicea-Laurentiana (Plut. I, 56) adservati. Ornamenta edenda notisque instruendo curaverunt Carolus Cecchelli, Ioseph

Furlani, Marius Salmi. Oltun & Lausannae, MCMIX / The Rabbula Gospels: Facsimile edition of the miniatures of the Syriac Manuscript Plut. I, 56 in the Medicaean-Laurentian Library. Ed. and commented by Carlo Cecchelli, Giuseppe Furlani and Mario Salmi. Olten – Lausanne, 1959.

Felmy, 2004 — *Karl Christian Felmy.* Das Buch der Christus-Ikonen. Freiburg – Basel – Wien, [2004].

Ferguson, 1961 — *George Ferguson.* Signs and Symbols in Christian Art. London – Oxford – New York, 1961.

Filokalia, 1782 — [*Macarios Notaras* & *Nicodemos Hagioreites*]. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Ἐνετίησιν, 1782.

Fisher, 1965 — *J. D. C. Fisher.* Christian Initiation: Baptism in the Medieval West. A Study in the Disintegration of the Primitive Rite of Initiation. London, [1965] (= «Alcuin Club Collections», № XLVII).

Flemming, 1968 — *J. Flemming.* Baum, Bäume. — In: Kirschbaum, I, 1968 (col. 258–268).

Flemming, 1969 — *J. Flemming.* Kreuz und Pflanzenornament. — «Byzantinoslavica», vol. XXX, 1969) (S. 88–115).

Fonrobert, 1968 — *J. Fonrobert.* Apokalyptisches Weib. — In: Kirschbaum, I, 1968 (col. 145–150).

Fornari, 1934 — *Fr. F.* [= *Francesco Fornari*]. Matroneo. — «Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti», t. XXII. Roma, 1934 (p. 589–590).

Füglister, 1964 — *Robert L. Füglister.* Das lebende Kreuz: ikonographisch-ikonologische Untersuchung der Herkunft und Entwicklung einer spätmittelalterlichen Bildidee und ihrer Verwurzelung im Wort. Dissertation. Einsiedeln, 1964.

Gagé, 1933 — *Jean Gagé.* La théologie de la victoire impériale. — «Revue historique», t. CLXXI, 1933, janvier-février (p. 1–43).

Gagé, 1933a — *Jean Gagé.* Σταυρὸς νικοποιός: La victoire impériale dans l'empire chrétien. — «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», t. XII, 1933 (p. 370–400).

Gaillard, 1893 — *Louis Gaillard.* Croix et Swastika en Chine. Chang-Haï, 1893.

Gajek, 1934 — *J. Gajek.* Kogut w wierzeniach ludowych. Lwów, 1934.

Galley, 1979 — *J. Galley.* Sinai and the Monastery of St. Catherine. Stuttgart – Zürich, 1979.

Gallio, 2000 — *Paola Gallio.* La Basilica di Santa Prassede. [Genova, 2000].

Garruzzi, I–VI — *Rafaelle Garruzzi.* Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa, vol. I–VI. Prato, 1873–1880.

Gavazzi, 1929 — *Milovan Gavazzi.* Svastika i njezin ornamentalni razvoj na uskrsnim jajima sa Balkana. — «Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena. Na svijet izdaje Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti», knjiga XXVII, svezak 1. Zagreb, 1929 (s. 1–24).

Geležinių kulto..., 2002 — Geležinių kulto ir memorialinių paminklų viršūnių rinkinys Šiaulių «Aušros» muziejuje. Šiauliaj 2002.

Gellius, I–III — The Attic Nights of Aulus Gellius with an English translation in three volumes, vol. I–III. Cambridge Mass. – London, 1954–1960.

Georgius, *см.*: Giorgi.

Gerlach, 1970 — *P. Gerlach.* Hahn. — In: Kirschbaum, II, 1970 (col. 207–210).

Giorgi, I–III — De liturgia Romani Pontificis in solemni celebratione missarum. Cura et studia Dominici Georgii, t. I–III. Romae, 1731–1744. Репринт: Farnborouh, 1970.

Glare, 1983 — *P. G. W. Glare.* Oxford Latin Dictionary. Oxford, [1983].

Goar, 1647 — ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ sive rituale graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, &c. cuilibet personae, statui, vel tempori congruos, iuxta usum orientalis ecclesia... Opera lacobi Goar, Parisini… Paris, 1647.

Goldblatt, 1987 — *Harvey Goldblatt.* Orthography and Orthodoxy: Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters (Skazánïe izьjavljénno o písmenex). Firenze, [1987] (= «Studia historica et philologica», XVI).

Goldschmidt & Weitzmann, I–II — Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.–XIII. Jahrhunderts. Bearbeitet von Adolph Goldschmidt und Kurt Weitzmann, Bde I–II. Berlin, 1930–1934. Репринт: Berlin, 1979.

Gormin & Yarosh, 1984 — Novgorod: Art Treasures and Architectural Monuments 11th–18th centuries (Architecture, Frescoes, Archaeological Artifacts, Minor Arts, Icons, Illuminated MSS). [Compiled by Vladimir Gormin and Liudmila Yarosh]. Leningrad, 1984.

Grabar, 1951 — *André Grabar.* Un Médallion en or provenant de Mersine en Cilicie. — DOP, VI, 1951 (p. 27–49).

Grabar, 1954 — *André Grabar.* La «sedia di San Marco» à Venise. — «Cahiers archéologiques: fin de l'antiquité et Moyen âge», publiés par André Grabar et Jean Hubert, t. VII. Paris, 1954 (p. 19–34).

Grabar, 1958 — *André Grabar.* Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio). Paris, 1958.

Grabar, 1968 — *André Grabar.* Christian Iconography: A Study of Its Origins. [Princeton, New Jersey, 1968] (= «Bollingen Series», XXXV; The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, vol. 10).

Gregorovius, I–VIII — *Ferdinand Gregorovius.* History of the City of Rome in the Middle Ages. Transl. from the 4th German edition by G. W. Hamilton. 2nd ed., revised, vol. I–VIII. London, 1900–1909.

Gretser, I–III — *Iacobi Gretseri* de cruce Christi, t. I–III. Indolstadii, 1600–1605. Переизд.: Ratisbonae, 1734.

Grierson, 1982 — *Ph. Grierson.* Byzantine Coins. London, 1982.

Guidi, 1907 — *Michelangelo Guidi.* Un ΒΙΟΣ di Costantino. — «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei». Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie V, vol. XVI, 1907, fasc. 6–8 (p. 306–340), 9–12 (p. 637–662).

Guido da Baisio, 1577 — *Guidonis a Baiisio* archidiaconi Bononiensis... Rosarium seu in decretorum volumen commentariy. Venetiis, 1577.

Guldan, 1966 — *Ernst Guldan.* Eva und Maria: Eine Antithese als Bildmotiv. Graz – Köln, 1966.

Gy, 1982 — *P.-M. Gy.* La formule «Je te baptise» (*Et ego te baptizo*). — In: «Communio sanctorum: Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen». [Genève, 1982] (p. 65–72).

Halsberghe, 1972 — *Gaston H. Halsberghe.* The Cult of Sol Invictus. Leiden, 1972 (= «Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain», t. XXIII).

Hanson, 1978 — *R. P. C. Hanson.* The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian centuries. — «Journal of Semitic Studies», vol. XXIII, 1978, № 2 (p. 257–267).

Hauptmann, 1963 — *Peter Hauptmann.* Das russische Altgläubigentum und ihre Ikonenmalerei. — «Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens», Bd [3]. Erste Studien-Sammlung. Recklinghausen, [1963] (S. 5–36).

Hendy, 1960 — *M. F. Hendy.* Coinage and Money in the Byzantine Empire (1081–1261). Washington, 1960.

Hergenröther, 1869 — Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia, quae ex variis codicibus manuscriptis collegit editque J. Hergenröther, 1869. Ratisbonae, 1869.

Herodianus, 1883 — *Herodiani* ab excessu divi Marci libri octo edidit Ludovicus Mendelssohn. Lipsia, 1883.

Hieronymus, I–XIV — *S. Hieronymi* presbyteri opera, pars I–III. Turnhout, 1954–1982 (= «Corpus christianorum», Series latina, LXXII, LXXIII, LXXIIIA, LXXIV, LXXV, LXXVA, LXXVI, LXXVIA, LXXVII, LXXVIII, LXXIX). Pars I. Opera exegetica (pars I/1 = vol. LXII, 1959; pars I/2 = vol. LXXIII, 1962; pars I/2A = vol. LXXIIIA, 1963; pars I/3 = vol. LXXIV, 1960; pars I/4 = vol. LXXV, 1954; pars I/5 = vol. LXXVA, 1954; pars I/6 = vol. LXXVI, 1959; pars I/6A = vol. LXXVIA, 1970; pars I/7 = vol. LXXVII, 1969; pars I/8 = vol. LXXVIIC, 2003). Pars II. Opera homiletica (= vol. LXXVIII, 1958). Pars III. Opera polemica (pars III/1 = vol. LXXIX, 1982; pars III/2 = vol. LXXX, 1990; pars III/4 = vol. LXXIXB, 2000).

Hippolyte, 1947 — *Hippolyte.* Commentaire sur Daniel. Introd. de Gustave Bardy. Texte établi et traduit par Maurice Lefèvre. Paris, 1947 (= «Sources chrétiennes», № [14]).

Hislop, 1862/1959 — *Alexander Hislop.* The Two Babylons or the Papal Worship proved to be the worship of Nimrod and his wife. 2nd American edition (originally written in 1862). Neptune, New Jersey, 1959.

Hölscher, 1967 — *Tonio Hölscher.* Victoria Romana: Archäologische Untersuchungen zur Geschichte und Wesensart der römischen Siegesgöttin von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jhs. n. Chr. Mainz am Rhein, 1967.

Hoffmann, 1968 — *Konrad Hoffmann.* Taufsymbolik im mittelalterlichen Herrscherbild. Düsseldorf, [1968] (= «Bonner Beiträge zur Kunstwissenschaft», Bd 9).

Holl, I–III — Epiphanius. Hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Karl Holl, Bde I–III. Lepzig, 1915–1933 (= «Die griechischen christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte», Bde 25, 31, 37).

Holl, 1917/1928 — *Karl Holl.* Der Ursprung des Epiphanienfestes. — «Sitzungsberichte der (königlichen) preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», 1917 (S. 402–438). Цит. по изд.: *Karl Holl.* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd II (Der Osten). Tübingen, 1928 (S. 123–154).

Huculak, 1990 — *Laurence Daniel Huculak.* The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the Period of Union with Rome (1596–1839). Roma, 1900 («Analecta Ordini S. Basilii Magni», series II, sectio I).

Icone russe, 2003 — Icone russe: Collezione Banca Intesa. Catalogo ragionato, t. I–III. [Milano, 2003]. Продолжающаяся пагинация и нумерация иллюстраций во всех трех томах.

Innocentius, 2002 — *Innocenzo III.* Il sacrosanto mistero dell'altare (De sacro altaris mysterio). A cura di Stanislao Fioramonti. Città di Vaticano, 2002 (= «Momumenta Studia Instrumenta Liturgica», 15).

Ioannes Moschos, 1983 — *Ιωαννου Μοσχου* λειμωναριον. Εκδοση ιερας μονης Σταυρονικητα. Αγιον ορος, 1983.

Isačenko, 1943 — *Alexander V. Isačenko.* Jazyk a pôvod Frizinských pamiatok / Sprache und Herkunft der Freisinger Denkmäler. Bratislava, 1943 (= «Opera Academiae scientiarum et artium Slovacae», t. I).

Iustinus, 1994 — *Iustini Martyris* Apologiae pro Christianis. Ed. by Miroslav Marcovich. Berlin – New York, 1994 (= «Patristische Texte und Studien», Bd 38).

Janin, 1969 — *Raymond Janin.* La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie: Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique, t. III: Les églises et les monastères. 2ème éd. Paris, 1969.

Jungmann, I–II — *Joseph A. Jungmann.* The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Sollemnia), vol. I–II. New York–Boston–Cincinnati–Chicago–San Francisco, [1951–1955].

Jungmann, 1962 — *Joseph A. Jungmann.* The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great. Notre Dame (Indiana), 1962 (= «Liturgical Studies», vol. VI).

Kantorowicz, 1947 — *Ernst H. Kantorowicz.* The Quinity of Winchester. — «The Art Bulletin», vol. XXIX, 1947 (p. 73–85). Переиздано (с сохранением первоначальной пагинации): *Ernst H. Kantorowicz.* Selected Studies. New York, 1965 (p. 100–120).

Kantorowicz, 1951 — *Ernst H. Kantorowicz.* Dante's «Two Suns». — In: «Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper». Berkeley – Los Angeles, 1951 (= «University of California Publications in Semitic Philology», vol. XI) (p. 217–231). Переизд. (с сохранением первоначальной пагинации): *Ernst H. Kantorowicz.* Selected Studies. New York, 1965 (p. 325–338).

Kantorowicz, 1957 — *Ernst H. Kantorowicz.* The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Theology. Princeton, 1957.

Kantorowicz, 1963 — *Ernst H. Kantorowicz. Oriens Augusti — Lever du Roi.* — DOP, XVII, 1963 (p. 117–178).

Karayannopulos, 1956/1975 — *Ioannes Karayannopulos.* Konstantin der Grosse und der Kaiserkult. — «Historia», V, 1956 (S. 341–

357). Цит. по изд.: Das byzantinische Herrscherbild, hrsg. von Herbert Hunger. Darmstadt, 1975 (= «Wege der Forschung», Bd CCCXLI) (S. 108–132).

Kaufmann, 1922 — *Carl Maria Kaufmann.* Handbuch der christlichen Archäologie: Einführung in die Denkmälerwelt und Kunst des Urchristentums. 3te vermehrte und verbesserte Aufl. Paderborn, 1922 (= «Wissenschaftliche Handbibliothek», Reihe III, Bd V).

Kazhdan, 1991 — «The Oxford Dictionary of Byzantium». Prepared at Dumbarton Oakes, Alexander P. Kazhdan, Editor in Chief, vol. I–III. New York – Oxford, 1991. Продолжающаяся пагинация во всех трех томах.

Kelly, 1972 — *J. N. D. Kelly.* Early Christian Creeds. [3rd ed.]. S. l., [1972].

Khouri-Sarkis, 1958 — *G. Khouri-Sarkis.* Le signe de croix. — «L'Orient Syrien», t. III, 1958, fasc. 4 (p. 494–501).

Kirschbaum, I–VIII — Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von Engelbert Kirschbaum in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunnfels, Johannes Kollwitz, Wilhelm Mrazek, Alfred Schmid, Hugo Schnell, Bde I–VIII. Rom – Freiburg – Basel – Wien, 1968–1976.

Kirschbaum, 1957 — *Engelbert Kirschbaum.* Die Gräber der Apostelfiguren. Frankfurt am Main, [1957].

Knuchel, 1919 — *Eduard Fritz Knuchel.* Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch. Basel – Strassburg, 1919 (= «Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde», XV).

Kolbaba, 2000 — *Tia M. Kolbaba.* The Byzantine Lists: Errors of the Latins. Urbana – Chicago, [2000].

Konstantinowicz, 1939 — *J. B. Konstantinowicz.* Iconostasis: Studien und Forschungen, I. Lwów (Lemberg), 1939.

Kroll, 1931 — *W. Kroll.* Kuß. — «Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft». Neue Bearbeitung. Begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen hrsg. von Wilhelm Kroll. Supplementband V. Stuttgart, 1931 (col. 511–520).

Lambrechts, 1988 — *Antoine Lambrechts.* Conciles, diocèses et évêques des Vieux-Croyants de Belokrinica, entre 1898 et 1928. — «Orientalia Christiana Periodica», t. LIV, 1988 (p. 429–479).

Lapicque, 1977 — *Charles Lapicque.* La collection Granville à Dijon: Les objets. — «La Revue du Louvre et de Musées de France», XXVII^{e} année, 1977, № 3 (p. 210–211).

Le Clercq, 1691 — [*Chretien Le Clercq*]. Nouvelle relation de la Gaspesie qui contient les mœurs & la religion des sauvages gaspesiens porte-croix, adorateurs du soleil & d'autres peuples de l'Amérique septentrionale dite la Canada. Paris, 1691. Ср. то же: Édition critique par Réal Oullet. Montréal, 1999.

Leclercq, 1914 — *H. Leclercq.* Signe de la croix. — In: Cabrol & Leclercq, III/2, 1914 (col. 3139–3144).

Leclercq, 1914a — *H. Leclercq.* Coq. — In: Cabrol & Leclercq, III/2, 1914 (col. 2886–2905).

Leclercq, 1914b — *H. Leclercq.* Croissant. — In: Cabrol & Leclercq, III/2, 1914 (col. 3044–3045).

Leclercq, 1935 — *H. Leclercq.* Nika. — In: Cabrol & Leclercq, XII/ 1, 1935 (col. 1269–1272).

Leclercq, 1936 — *H. Leclercq.* Orientation. — In: Cabrol & Leclercq, XII/ 2, 1936 (col. 2665–2669).

Leo Magnus, 1973 — *Sancti Leoni Magni* Romani Pontificis tractatus septem et nonaginta. Recensuit Antonius Chavasse. Turnhout, 1973 (= «Corpus christianorum», Series Latina, CXXXVIII).

Leo Magnus, 1998 — *Leone Magno.* I sermoni del ciclo Natalizio. Introduzione critica e costituzione del testo di Elio Montanari. Traduzione di Mario Naldini. Introduzione e commento di Marco Pratesi. [Fiesole], 1998.

Liddel & Scott, 1996 — *Henry George Liddel* and *Robert Scott.* A Greek-English Lexicon. 9th ed., revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones. With a revised supplement 1996. Oxford, [1996].

Lieu & Montserrat, 1996 — From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views. A Source History. Ed. by Samuel N. C. Lieu and Dominic Montserrat. London – New York, 1996.

Liotto, 1964 — *Filippo Liotto.* Appunti per una biografia del canonisto Guido da Baisio, arcidiacono di Bologna (con appendice di documenti). Siena, 1964.

Lommel, 1950 — *Herman Lommel.* Bhrigu im Jenseits. — In: «Mythe, Mensch und Umwelt: Beiträge zur Religion, Mythologie und Kulturgeschichte», hrsg. von Ad. E. Jensen, 1950 (= «Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde», Bd IV).

Löschke, 1910 — *Gerhard Loeschke.* Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult: Eine Vorlesung. Bonn, 1910.

Lucas de Túy, 1612 — *Lucae Tudensis* episcopi, de altera vita, fideique controversiis adversus Albigensium errores libri III. Ingolstadii, 1612.

Lucchesi Palli, 1972 — *E. Lucchesi Palli.* Schächer. — In: Kirschbaum, IV, 1972 (col. 56–58).

Lurker, 1980 — *Manfred Lurker.* Die Symbolbedeutung von Rechts und Links und ihr Niederschlag in der abendländisch-christlichen Kunst. — «Symbolon», N. F., Bd V. Köln, 1980 (S. 95–129).

Mainstone, 1988 — *Rowland J. Mainstone.* Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. S. l., 1988.

Marin, 1892 — *D. G. M.* [= *Dom Germain Marin*]. L'auteur de l'Admonitio synodale sur les devoirs du clergé. — «Revue bénédictine», t. IX, 1892 (p. 99–112).

Martène, I–IV — De antiquis Ecclesiae ritibus libri tres ex variis insigniorum ecclesiarum pontificalibus, sacramentariis, missalibus, breviariis, ritualibus, sive manualibus, ordinariis seu consuetudinariis, cùm manuscriptis tùm editis; ex diversis conciliorum decretis, episcoporum statutis aliisque probatis auctoribus permultis collecti atque exornati a reverendo patre domno Edmundo Martene... Editio novissima ab eodem Auctore tertiam ultra partem aucta, et novis uberrimis Indicibus locupletata, t. I–IV. Antverpiae, 1763–1764.

Martène & Durand, I–V — Thesaurus novus anecdotorum prodit nunc primum studio et opera Edmundi Martene et Ursini Durand, t. I–V. Lutetiae Parisiorum, 1717.

Martigny, 1877 — [*J. A.*] *Martigny.* Croix, signe de la. — In: [*J. A.*] *Martigny.* Dictionnaire des antiquités chrétiennes contenant le résumé de tout ce qu'il est essentiel de connaître sur les origines chrétiennes jusqu'au moyen âge exclusivement. Paris, 1877.

Mastrocinque, 2004 — Sylloge gemmarum gnosticarum, parte I. A cura di Attilio Mascrocinque [Roma, 2004] (= «Ministero per i beni e la attività culturali. Bollettino di Numismatica». Monografia 8.*2.1* Anno 2003].

Mathews, 1982 — *T. Mathews.* Private Liturgy in Byzantine Architecture: Toward a Reappraisal. — «Cahiers archéologiques», t. 30. Paris, 1982 (p. 125–138).

Mathiesen, 1972 — *Robert Christian Mathiesen.* The Inflectional Morphology of the Synodal Church Slavonic Verb. Ph. D. Dissertation (Columbia University, 1972).

Mathis, 1934 — *B. Mathis.* Kreuzweg. — «Lexikon für Theologie und Kirche». Hrsg. von Michael Buchberger. 2te, neubearbeitete Aufl. des Kirchlichen Lexikons, Bd VI. Freiburg in Breisgau, 1934 (col. 261–263).

Maurice, I–III — *Jules Maurice.* Numismatique constantinienne, t. I–III. Paris, 1908–1912.

Maurice, 1900 — *Jules Maurice.* l’atelier monétaire de Tarragone pendant la période constantinienne et à partir du 1[er] mai 305. — «Revue numismatique», IV[ème] serie, t. IV, 1900 (p. 260–392).

Max. Bibl., I–XXVIII — Maxima Bibliotheca veterum Patrum, et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum. Primo quidem a Margarino de La Bigne... in lucem edita. Deinde celeberrimorum in Universitate Coloniensi doctorum studio, plurimis authoribus, et opusculis aucta, ac historicâ methodo per singula saecula quibus scriptores quique vixerunt disposita. Hac tandem editione Lugdunensi, ad eandem Coloniensem exacta, novis super centum authoribus, et opusculis hactenus desideratis, locupletata..., t. I–XXVIII. Lugduni, 1677–1707.

Maximus Taurinensis, 1962 — *Maximi* Episcopi Taurinensis collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis edidit Almut Mutzenbecher. Turnhout, 1962 (= «Corpus christianorum», Series Latina, XXIII).

Melito of Sardis, 1979 — Melito of Sardis on Pascha and Fragments: Texts and translations ed. by Stuart George Hall. Oxford, 1979.

Menghini, 1928 — *Giovanni Battista Menghini.* Le sacre ceremonie secondo il rito romano per tutti i tempi dell’anno. Con il vespro e la messa e relativa assistenza pontificali. 5 ed. Roma, 1928.

Menologio, 1907 — Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano greco 1613), t. I–II. Torino, 1907 (= Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi. Iussu Pii pp. X. Consilio et opera curatorum bibliothecae Vaticanae. Volumen VIII).

Merimée, 1964 — *Prosper Mérimée.* Colomba [et autres nouvelles]. Édition présentée et annotée par Pierre Josserand. Paris, 1964.

Méthode d’Olympe, 1963 — *Méthode d’Olympe.* Le banquet. Introd. et texte critique par Herbert Musurillo. Trad. et notes par Victor-Henry Debidour. Paris, 1963 (= «Sources chrétiennes», № 95).

Meyendorff, 1993 — *John Meyendorff.* Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought. — DOP, Nr. XLVII, 1993 (p. 69–81).

Meyer, 1913 — *Arnold Meyer.* Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung. Tübingen, 1913.

Millet, 1916 — *Gabriel Millet.* Recherches sur l’iconographie de l’Évangile aux XIV[e], XV[e] et XVI[e] siècles d’après les monuments de Mistra, de la Macédonie et du Mont-Athos. Paris, 1916 (= «Bibliothèque des écoles françaises d’Athènes et de Rome», fasc. 109).

Mingana, I–VII — *A. Mingana.* Woodbrooke Studies: Christian Documents ed. and transl. with a critical Apparatus, vol. I–VII. Cambridge, 1927–1934.

Missale Romanum, 1570/1998 — Missale Romanum. Editio Princeps (1570). Edizione anastatica, introduzione e appendice a cura di Manlio Sodi, Achille Maria Triacca. Città del Vaticano, 1998 («Monumenta Liturgica Concilii Tridentini»). В изд. двойная пагинация; при ссылках имеется в виду пагинация внизу страницы.

Molland, 1978 — *Einar Molland.* Jól et Noël: la christianisation d'une fête païenne. — In: «Paganisme, Judaïsme, Christianisme: Influences et affrontements dans le monde antique». Mélanges offerts à Marcel Simon. Paris, 1978 (p. 307–314).

Mommsen, 1892 — *Th. Mommsen* (ed.). Chronographus anni CCCLIIII. — In: Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII. Edidit Theodorus Mommsen. vol. I. Berlin, 1892 (= «Monumenta Germaniae Historica, Auctorum antiquissimorum», t. IX) (p. 13–195).

Mone, I–III — Hymni latini medii aevi. E codd. mss. edidit et adnotationibus illustravit Franc. Jos. Mone, t. I–III. Friburgum Brisgoviae, 1853–1855. Репринт: Lateinische Hymnen des Mittelalters, hrsg. und erklärt von Franz Joseph Mone. Aalen, 1964.

Moreton, 1982 — *M. J. Moreton.* Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε: Orientation as a Liturgical Principle. — «Studia Patristica», vol. 17 (Papers delivered at the 8th International Conference on Patristic Studies, Oxford, 3–8, 1979, ed. by Elizabeth A. Livingstone), pt 2. Oxford, 1982 (p. 575–590).

Moroni, I–CIII — Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica... Compilazione del Cavaliere Gaetano Moroni Romano, vol. I–CIII. Venezia, 1840–1861. Ср.: Indice generale alfabetico delle materie del Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica. Compilato dall'autore stesso Cav. Gaetano Moroni Romano..., vol. I–VI. Venezia, 1878–1879.

Mortillet, 1866 — *Gabriel de Mortillet.* Le signe de la Croix avant le Christianisme. Paris, 1866.

Moszyński, I–II — *Kazimierz Moszyński.* Kultura ludowa słowian, t. I–II. Warszawa, 1967–1968 (t. I. Kultura materialna, 1967; t. II, cz. 1–2. Kultura duchowa, 1967–1968).

Moutsopulos & Dimitrokallis, 1988 — *Ν. Μουτσοπουλου, Γ. Δημητροκαλλη.* Η ελληνοικη ημισεληνος. Αθηναι, 1988.

Nahtigal, I–II — Euchologium Sinaiticum: Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. Izdao priredil Rajko Nahtigal, I–II. Ljublljana,

1941–1942 (= «Akademija Znanosti i Umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-Filološko-Historični razred», 1–2). Репринт: Graz, 1954.

Nicolaysen, 1871 — *N. Nicolaysen.* Kongelige begravelse i Norge. — «Norsk Historisk Tidsskrift», Bind 1. Kristiania, 1871 (s. 1–22).

Nikolopulos, 1965 — *Παν. Γ. Νικολοπουλος.* Κορέσσιος Γεώργιος, καὶ Κορέσσης. — Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, 7ος τομος (Ιωαννης — Κωνσταντινος). Αθηναι, 1965 (стлб. 835–836).

Nock, 1928 — *A. D. Nock.* Notes on Ruler-Cult, I–IV. — «The Journal of Hellenic Studies», vol. XLVIII, 1928 (p. 21–43).

Nock, 1947 — *Arthur Darby Nock.* The Emperor's Divine *comes*. — «The Journal of Roman Studies», vol. XXXVII, 1947, pts I and II (p. 102–116).

Nußbaum, 1962/1996 — *Otto Nußbaum.* Die Bewertung von Rechts und Links in der römischen Liturgie. — «Jahrbuch für Antike und Christentum», Jg 5. Münster, 1962 (S. 158–171). Цит. по изд.: Nußbaum, 1996 (S. 275–292).

Nußbaum, 1967/1996 — *Otto Nußbaum.* Zur liturgischen Ordnung im nordafrikanischen Kirchenbau. — «Christliche Kunstblätter», Bd CV. Linz, 105, 1967 (S. 74–82). Цит. по изд.: Nußbaum, 1996 (S. 324–338).

Nußbaum, 1996 — *Otto Nußbaum.* Geschichte und Reform des Gottesdienstes: Liturgiewissenschaftlichen Untersuchungen. Hrsg. von Albert Gerhards und Heinzgerd Brakmann. Paderborn – München – Wien – Zürich, [1996].

Oakeshott, 1967 — *Walter Oakeshott.* I mosaici di Roma. [Milano, 1967].

Omont, 1908 — [*Henri Auguste Omont*]. Évangiles avec peintures byzantines du XI[e] siècle: reproduction des 361 miniatures du manuscrit grec 74 de la Bibliothèque Nationale, t. I–II. Paris, [1908]. Продолжающаяся нумерация иллюстраций в обоих томах.

Onasch, 1981 — *Konrad Onasch.* Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtung der Alten Kirche. Leipzig, [1981].

Oppenheim, 1933 — *Philippus Oppenheim.* In hoc signo vinces: Signatio cum cruce. — «Ephemerides liturgicae», anno XVII (novae seriei VII), 1933, fasc. II (p. 158–172).

Oppenheim, 1943 — *Philippus Oppenheim.* Commentationes ad ritum baptismalem, I. Ritus antebaptismales. Taurinus – Roma, 1943 (= *Philippus Oppenheim.* Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam. Series II. Liturgia sacramentalis, vol. III).

Oppenheim, 1950 — *Filippo Oppenheim.* Il segno della croce. — «Enciclopedia Cattolica», t. IV. Città del Vaticano, [1950] (col. 956–959).

Origène, I–V — *Origène.* Commentaire sur saint Jean. Texte grec..., trad. et notes par Cécile Blanc, t. I–V. Paris, 1970–1996 (= «Sources chrétiennes», № 120 bis, 157, 222, 290, 385). T. I (№ 120 bis; Paris, 1996). T. II (№ 157; Paris, 1970). T. III (№ 222; Paris, 1975). T. IV (№ 290; Paris, 1982). T. V (№ 385; Paris, 1992).

Palladius, I–II — The Lausiac History of Palladius, ed. by Cuthbert Butler, vol. I–II. Cambridge 1898–1904 (= «Texts and Studies», vol. VI, № 1–2). Vol. I: A critical discussion together with notes on early Egyptian monasticism. Vol. II: Greek text, ed. with introd. and notes. Репринт: Hildesheim, 1967.

Papaioannu, 1966 — *Kostas Papaioannu.* Byzantinische und Russische Malerei. Lausanne, [1966].

Paprocki, 1993 — *Henryk Paprocki.* Le mystère de l’eucharistie: Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine. Paris, 1993.

Parsons, 1896 — *John Denham Parsons.* The Non-Christian Cross: An Enquiry into the Origin and History of the Symbol Eventually Adopted as That of Our Religion. London, 1896.

Pascal, 1844 — *Jean Benoit Pascal.* Origines et raison de la liturgie catholique en forme de dictionnaire, ou notions historiques et descriptives... Publié par ... J.-P. Migne. Paris, 1844 (= *Jacques-Paul Migne.* Encyclopédie théologique, t. VIII).

Pastor, I–XVI — *Ludovico* barone *von Pastor.* Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo, vol. I–XVI. Roma, 1910–1963.

Patrinelis, 1966 — *Χ. Γ. Π.* [= *Χ. Γ. Πατρινέλης*]. Μαλαξὸς Νικόλαος. — Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, 8ος τομος (Κωνσταντινος — Mozart). Αθηναι, 1966 (стлб. 537–538).

Paulinus Nolanus, 1894 — *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani* epistulae. Recensuit et commentario critico instruxit Gilelmus de Hartel. Praga – Vindobona – Lipsia, 1894 (= «Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum», vol. XXIX).

Paulinus Nolanus, 1894a — *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani* carmina. Recensuit et commentario critico instruxit Gilelmus de Hartel. Praga–Vindobona–Lipsia, 1894 (= «Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum», vol. XXX).

Paz García-Bellido, 1987 — *M*[*ari*]*a Paz García-Bellido.* Leyendas e imágenes púnicas en las monedas «libiofenices». — In: «Studia paleohispanica». Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Vitoria / Gasteiz, 6–10 Mayo 1985), editadas por Joaquín Gorrochategui, José L. Melena y Juan Santos. Vitoria, 1987 (= «Velia», 2–3) (p. 499–519).

Peirce & Tyler, I–II — *Hayford Peirce* et *Royall Tyler.* L'Art byzantin, t. I–II. Paris, 1932–1934.

Pelekanidis et al., I–II — *S. M. Pelekanidis, P. C. Christou, Ch. Tsioumis, S. N. Kadas.* The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts: Miniatures, Headpieces, Initial Letters, vol. I–II. [Athens, 1974–1975]. III том этого изд. вышел по-гречески под названием: Οἱ θησαυροὶ τοῦ ῾Αγίου ῎Ορους. Σειρα Α΄. Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα. Παραστάσεις — ἐπίτιτλα — ἀρχικὰ. Τόμος Γ΄. ᾿Υπὸ Στυλ. Μ. Πελεκανίδου, Παναγ. Κ. Χρήστου, Χρυσ. Μαυροπούλου Τσιούμη, Σωτ. Ν. Καδᾶ, Αἰκ. Κατσαροῦ.

Perler, 1953 — *Othmar Perler.* Die Mosaiken der Juliergruft in Vatican. Rektoratsrede... Freiburg in der Schweiz, 1953 (= «Freiburger Universitätsrede», N. F., № 16).

Peterson, 1945 — *Erik Peterson.* La croce e la preghiera verso oriente. — «Ephemerides liturgicae», anno LIX, 1945, fasc. I–IV (p. 52–68).

Petronius, 1956 — *Titi Petronii Arbitri* Satyricon. — In: Petronius with an English translation. Seneca. Apocolocyntosis with an English translation. London — Cambridge, Mass., 1956.

Petrovskij, 1908 — *Alexis Pétrovski.* Histoire de la rédaction slave de la liturgie de St. Jean Chrysostome. — «ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ: Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del Comitato per il XV° centenario della sua morte (407–1907)». Roma, 1908 (p. 859–928).

PG, I–CLXI — Patrologiae cursus completus. Accurante J.-P. Migne. Series graeca, t. I–CLXI. Paris, 1857–1866. Ср.: *Theodorus Hopfner.* Patrologiae cursus completus. Accurante I.-P. Migne. Series graeca. Index locupletissimus, t. I–II. Paris, 1928–1945.

Philokalia, I–IV — The Philokalia. The complete text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Transl. from the Greek and ed. by G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, vol. I–IV. London, 1979–1995.

Picard, 1953 — *Michel-Jean Picard.* Croix (Chemin de...). — «Dictionnaire de spirutualité». Publié sous la direction de Marcel Viller et al., t. II, 2^me^ partie. Paris, [1953] (col. 2576–2606).

Pitra, I–VII — *J.-B. Pitra.* Analecta sacra [et classica]. Spicilegio Solesmensi parata, t. I–VII. Paris–Roma, 1876–1891. Репринт: Farnborough, 1967. Слова «et classica» (взятые нами в квадратные скобки) отсутствуют в названиях некоторых томов.

PL, I–CCXXI — Patrologiae cursus completus. Accurante J.-P. Migne. Series latina, t. I–CCXXI. Paris, 1844–1865. Тома CCXVIII–CCXXI представляют собой указатели к данному изд. Ср.: Pa-

trologiae cursus completus a J.–P. Migne editus et Parisiis, anno Domini 1844, excusus. Series latina. Supplementum. Accurante Adalberto Hamman, vol. I–V. Paris, 1958–1974.

Plinius, I–X — *Pliny.* Natural History with an English translation, vol. I–X. Cambridge Mass. – London, 1951–1963.

Plutarch, I–XVI — *Plutarch.* Moralia in sixteen volumes with an English translation, vol. I–XVI. London – Cambridge Mass., 1962–1976.

Pokorny, 1985 — *Rudolf Pokorny.* Nochmals zur Admonitio synodalis. — «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Kanonistische Abteilung, 71, 1985 (S. 20–51).

Ponomarjova, 2001 — *Galina Ponomarjova.* Arhiivimaterjalid Nikolai I ajastu kohta Eesti Ajalooarhiivis. — «Akadeemia: Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus», vol. XIII, 2001, № 11 (152) (p. 2304–2314).

Pontificale Romanum, 1595–1596/1997 — Pontificale Romanum. Editio Princeps (1595–1596). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio Sodi, Achille Maria Triacca. Città del Vaticano, 1997 («Monumenta Liturgica Concilii Tridentini»). В изд. двойная пагинация; при ссылках имеется в виду пагинация внизу страницы.

Pontificale Romanum, 1868 — Pontificale Romanum Clementis VIII. ac Urbani VIII. jussu editum et a Benedicto XIV. recognitum et castigatum. Romae, 1868.

Pontificia commissio..., 1950 — Pontificia commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes, Series III, vol. III. Acta Honorii III (1216–1227) et Gregorii IX (1227–1241). Vaticanis, 1950.

Popova, 1975 — *O. Popova.* Les miniatures russes du X[e] au XV[e] siècle. Léningrad, 1975.

Popova, 1984 — *Olga Popova.* Russian Illuminated Manuscripts. London, 1984.

Preger, 1901 — *Th. Preger.* Konstantinos — Helios. — «Hermes», Bd 36, 1901 (S. 457–469).

Rahner, 1957 — *Hugo Rahner.* Griechische Mythen in christlicher Deutung. Zürich, [1957].

Ralles & Potles, I–VI — *Γ. Α. Ῥάλλη* καὶ *Μ. Ποτλῆ.* Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν κανόνων..., I–VI. Ἀθῆναι, 1852–1859. Репринт: Φωτοτυπικὴ Ἀνατύπωσις, 1966.

Réau, I–V — *Louis Réau.* Iconographie de l'art chrétien, t. I–V. Paris, 1955–1959.

Roberg, 1964 — *Burkhard Roberg.* Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274). Bonn, 1964 (= «Bonner historische Forschungen», Bd 24).

Roll, 1995 — *Susan Roll.* Towards the Origins of Christmas. [Den Haag, 1995].

Roscher, I–VI — Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. In Verein mit... hrsg. von W. H. Roscher, Bde I–VI, Suppl. I–V. Leipzig, 1884–1937.

Saint-Vallier, 1688 — [*Jean Baptiste de la Croix de Chevrières de Saint-Vallier*]. Estat present de l'Eglise et de la colonie françoise dans la Nouvelle-France par M. l'Evêque de Québec. Paris, 1688.

Saintyves, 1916 — *P. Saintyves.* Le culte de la croix chez les Indiens de l'Amérique du Nord. — «Revue de l'histoire de religions», t. LXXIV, 1916, № 1 (p. 64–87).

Saintyves, 1917 — *P. Saintyves.* Le culte de la croix dans le bouddhisme en Chine, au Népal et au Tibet. — «Revue de l'histoire de religions», t. LXXV, 1916, № 1 (p. 1–52).

Sauer, 1924 — *Joseph Sauer.* Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Mit Berücksichting von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus. 2te, vermehrte Aufl. Freiburg in Breisgau, 1924. Репринт: Münster, Westf., 1964.

Sauer, 1934 — *J. Sauer.* Kreuzzeichen. — «Lexikon für Theologie und Kirche». Hrsg. von Michael Buchberger. 2te, neubearbeitete Aufl. des «Kirchlichen Lexikons», Bd VI. Freiburg in Breisgau, 1934 (col. 265–267).

Sauser, 1972 — *E. Sauser.* Wunden Christi. — In: Kirschbaum, IV, 1972 (col. 540–542).

Schäfer, 1986 — *Heinrich Schäfer.* Principles of Egyptian Art. Ed., with an epilogue, by Emma Brunner-Traut. Transl. and ed., with an introd., by John Baines. Foreword by E. H. Gombrich. Oxford, 1986.

Schapiro, 1939/1977 — *Meyer Schapiro.* From Mozarabic to Romanesque in Silos. — «The Art Bulletin», vol. XXI, 1939 (p. 312–374). Цит. по изд.: *Meyer Schapiro.* Romanesque Art: Selected Papers. New York, 1977 (p. 28–101).

Schiller, I–V — *Gertrud Schiller.* Ikonographie der christlichen Kunst, Bde I–V. Gütersloh, [1981–1991].

Schmidt, 1981 — *Heinrich* und *Margarethe Schmidt.* Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst: Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik. München, [1981].

Schultze, 1902 — *Victor Schultze.* Kreuzeszeichen. — «Realenenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche». In dritter verbesserter und vermehrter Ausg. hrsg. von Albert Hauck, Bd XI. Leipzig, 1902 (S. 93–96).

Selhorst, 1931 — *Heinrich Selhorst.* Die Platzordnung im Gläubigenraum der altchristlichen Kirche. Münster, 1931.

Servius, I–III — *Servii grammatici* qui feruntur in Vergilii carmina commentarii. Recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen, vol. I–III. Lipsia, 1881–1902.

Ševčenko, 1972 — *Ihor Ševčenko.* On Pantoleon the Painter. — «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», Bd XXI: Festschrift für Otto Demus. Redigiert von Herbert Hunger und Marcell Restle. Wien, 1972 (S. 241–249).

Simeon Polockij, I–III — *Simeon Polockij.* Vertograd mnogocvětnyj. Ed. by Anthony Hippisley and Lydia I. Sazonova, vol. I–III. Köln–Weimar – Wien, 1996–2000 (= «Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte», Reihe B: Editionen, Bd 10/1–3).

Simmons, 1879 — The Lay Folks Mass Book or the Manner of Hearing Mass with Rubrics and Devotions for the People in Four Offices in English According to the Use of York with Appendix, Notes and Glossary by Thomas Frederick Simmons. London, 1879 (= «Early English Text Society». Original Series, LXXI).

Simpson, 1896 — *William Simpson.* The Buddhist Praying-Wheel: A Collection of Material Bearing upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual. London – New York, 1896.

Sittl, 1890 — *Carl Sittl.* Die Gebärden der Griechen und Römer. Leipzig, 1890.

Sławski, I–VIII — Słownik prasłowiański. Pod redakcją Franciszka Sławskiego, t. I–VIII. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1974–2001. Изд. продолжается.

Smith, 1956 — *E. B. Smith.* Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages. Princeton, N. J., 1956.

Sotiriou, 1953 — *G. Sotiriou* [*Γ. Σωτηρίου*]. Το μωσαϊκὸν τῆς Μεταμορφώσεως τοῦ Καθολικοῦ τῆς Μονῆς τοῦ Σινᾶ. — «Studi bizantini e neoellenici», vol. VIII. Roma, 1953 (p. 246–252).

Sparwenfeld, 2002 — J. G. Sparwenfeld's Diary of a Journey to Russia 1684–87. Ed., transl. and with a commentary by Ulla Birgegård. Stockholm, 2002 (= «Slavica Suecana», series A: Publications, vol. 1).

Starrs, 1967 — *P. M. Starrs.* Dominic of Alquessa. — «New Catholic Encyclopedia», vol. IV. New York, etc., [1967] (p. 966).

Stickler, 1967 — *A. M. Stickler.* Huguccio (Hugh of Pisa). — «New Catholic Encyclopedia», vol. VII. New York, etc., [1967] (p. 200–201).

Stoichita, 1997 — *Victor I. Stoichita.* A Short History of the Shadow. [London, 1997].

Stojković, 1929 — *Marijan Stojković.* «Oposun», «naoposun» i trokratno «naoposuno» okretanje. — «Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena. Na svijet izdaje Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti», knjiga XXVII, svezak 1. Zagreb, 1929 (s. 25–42).

Straub, 1967 — *Johannes A. Straub.* Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ: Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty. — DOP, vol. XXI, 1967 (p. 37–55).

Strecker, 1937 — Vita S. Clementis. — In: «Monumenta Germaniae historica. Poetarum Latinorum Medii Aevi», hrsg. von Karl Strecker, t. I, facs. 1. Lipsia, 1937 (p. 109–145).

Stylianou, 1982 — *A.* and *J. Stylianou.* A Cross inside a Crescent on the Shield of St. George, Wall-Painting in the Church of Panagia Phorbiotissa Asinou, Cyprus. — Κυπριακαί Σπουδαί, т. XLVI, 1982 (p. 133–140).

Stylianou, 1985 — *Andreas* and *Judith A. Stylianou.* The Painted Churches of Cyprus. London, 1985.

Sulzberger, 1925 — *Max Sulzberger.* Le Symbole de la Croix et les Monogrammes des Jésus chez les premiers Chrétiens. — «Byzantion», t. II, 1925 (p. 337–348).

Svicerus, I–II — *Joh. Caspari Sviceri* Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis: ordine alphabetico exhibens quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses et hujusmodi alia spectant. Editio secunda, vol. I–II. Amstelaedami, 1728.

Tacitus, I–IV — *Tacitus.* The Histories with an English translation. The Annals with an English translation. In four volumes, vol. I–IV. London – Cambridge Mass., 1956.

Taft, 1978 — *Robert F. Taft.* The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites of Liturgy of St. John Chrysostom. 2nd ed. Roma, 1978 (= Or. Chr. An., 200).

Taft, 2000 — *Robert F. Taft.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. V. The Precommunion Rites. Roma, 2000 (= Or. Chr. An., 261).

Talbot, 1991 — *A. M. T.* [= *Alice-Mary Talbot*]. Kalekas Manuel. — In: Kazhdan, 1991 (p. 1092).

Talbot Rice, 1950 — *D. Talbot Rice.* The Leaved Cross. — «Byzantinoslavica», vol. XI, 1950 (p. 72–81).

T. Talbot Rice, 1965 — *T. Talbot Rice.* Ancient Arts of Central Asia. London, 1965.

Talley, 1986 — *Thomas J. Talley.* The Origins of the Liturgical Year. New York, 1986.

Tertullianus, I–II — *Quinti Septimi Florentis Tertulliani* opera, pars I–II. Turnhout, 1954 (= «Corpus christianorum», Series latina, I–II). Продолжающаяся пагинация в обеих частях.

Testini, 1958 — *P. Testini.* Archeologia cristiana: Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI (Propedeutica — topografia cimiteriale — epigrafia — edifici di culto). Roma – Parigi – Tournai – New York, [1958].

Thalhofer, 1883, I–II — *Valentin Thalhofer.* Handbuch der katholischen Liturgik, Bde I–II. Freiburg in Breisgau, 1883.

Thalhofer, 1912, I–II — *Valentin Thalhofer.* Handbuch der katholischen Liturgik. 2te, völlig umgearbeitete und vervollständige Aufl. von Ludwig Eisenhofer, Bde I–II. Freiburg in Breisgau, 1912.

Thompson, I–II — Customary of the Benedictine Monasteries of Saint Augustine, Canterbury, and Saint Peter, Westminster. Ed. by Edward Maunde Thompson, vol. I–II. London, 1902–1904 (= «Henry Bradshaw Society», vol. XXIII, XXVIII).

Thorpe, I–II — *B. Thorpe.* The Homilies of the Anglo-Saxon Church. The first part, containing the Sermons catholici, or Homilies of Aelfric (with Engl. transl.), vol. I–II. London, 1844–1846.

Thurston, 1907 — *Herbert Thurston.* Étude historique sur le chemin de la croix. Trad. française auctorisée par A. Boudinhon. Paris, 1907. Ср.: *Herbert Thurston.* Stations of the Cross: An Account of Their History and Devotional Purpose. London, 1906 (английское изд. оказалось нам недоступно).

Thurston, 1907a — *Herbert Thurston*. The Assumption as a Festival of Demeter and Dionysus. — «The Month. A Catholic Magazine», vol. CIX, 1907 (p. 204–209).

Thurston, 1907b — *Herbert Thurston*. The Influence of Paganism on the Christian Calendar. — «The Month. A Catholic Magazine», vol. CIX, 1907 (p. 225–239).

Thurston, 1911/1953 — *Herbert Thurston*. The Sign of the Cross. — «The Month. A Catholic Magazine», vol. CXVIII, 1911, December (p. 586–602). Цит. по изд.: *Herbert Thurston*. Familiar Prayers,

Their Origin and History. Selected and Arranged by Paul Grosjean. London, [1953] (p. 1–21). Ср. фр. перев.: [*Herbert Thurston*]. Sur l'histoire du signe de la croix. — «Revue du clergé français», 1912, t. LXXII (octobre, novembre, décembre) (p. 20–38).

Thurston, 1913 — *Herbert Thurston*. Sign of the Cross. — «The Catholic Encyclopedia», vol. XIII. New York, [1913] (p. 785–787).

Torquemada, I–V — *Ioannis a Turrecremata*... in Gratiani decretorum... doctissimi commentarii, t. I–V. Venetiis, 1578.

Travers, 1875 — *Julien Travers.* Que faut-il entendre par le côté droit et le côté gauche des églises. — «Bulletin de la Société des Antiquaires de Normandie», 1875, t. VII (p. 121–129).

Tsamakda, 2002 — *Vasiliki Tsamakda.* The Illustrated Chronicle of Ioannes Skyllitzes in Madrid. Leiden, 2002.

Usener, 1905 — *H. Usener.* Sol invictus. — «Rheinischs Museum für Philologie», N. F., Bd LX, 1905 (S. 465–491). Переизд. (с сохранением первоначальной пагинации): Usener, 1911 (S. 348–378).

Usener, 1911 — *H. Usener.* Das Weihnachtsfest. 2te Aufl. Bonn, 1911 (= «Religionsgeschichtliche Untersuchungen», 1). Репринт: Bonn, 1969.

Usener, 1948 — *Hermann Usener.* Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. 3te unveränderte Aufl. Frankfurt, 1948.

Uspenskij, 1998 — *Boris Uspenskij.* La venerazione dell'icona e la spiritualità russa. — In: «Il mondo e il sovra-mondo dell'icona». A cura di S. Graciotti. Venezia, 1998 (= «Civiltà Veneziana: Saggi», 44) (p. 57–70).

Uspenskij, 1999 — *Boris Uspenskij.* Maria-Sophia nell'antica Russia. — In: «Sophia: La Sapienza di Dio». A cura di Giuseppine Cardillo Azzaro e Pierluca Azzaro. [Milano, 1999] (p. 31–35).

Vassiliev, 1893 — Anecdota Graeco-Byzantina, pars prior. Collegit digessit recensuit A. Vassiliev. Mosquae, 1893.

Vötter, 1892 — *Otto Voetter.* Erste christliche Zeichen auf römischen Münzen. — «Numismatische Zeitschrift», Bd XXIV, 1892 (S. 41–76).

Vogel, 1960 — *Cyrille Vogel.* Versus ad Orientem: L'orientation dans les *Ordines Romani* du haut moyen âge. — «Studi medievali», 3ª serie, anno I, 1960, fasc. 2 (p. 447–469).

Vogel, 1962 — *Cyrille Vogel.* Versus ad Orientem. L'orientation dans les *Ordines Romani* du haut moyen âge. — «La Maison-Dieu», № 70, 1962 (p. 67–99). Переизд. работы: Vogel, 1960. Текст обеих публикаций идентичен, но в изд. 1960 г. отсутствует табли-

ца, которая представлена в публикации 1962 г. на с. 86–87 (она соответствует таблице, приведенной в статье: Vogel, 1962a, с. 195, но отличается от таблицы, приведенной в статье: Vogel, 1964, с. 36–37).

Vogel, 1962a — *Cyrille Vogel.* Sol aequinoctalis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien. — «Revue des sciences religieuses», t. XXXVI, 1962, № 3–4 (p. 175–211).

Vogel, 1963 — *Cyrille Vogel.* La signation dans l'Église des premiers siècles. — «La Maison-Dieu», № 75, 1963 (p. 37–51).

Vogel, 1964 — *Cyrille Vogel.* L'orientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique. — «L'Orient Syrien», t. IX, 1964, fasc. 1 (p. 3–37).

Vogel, 1967 — *Cyrille Vogel.* La croix eschatologique. — In: «Noël — Épiphanie — Retour du Christ». Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge. Paris, 1967 (= «Lex orandi», 40) (p. 85–108).

Volk, 1960 — *Otto Volk.* Hugo Etherianus (Aetherianus, Eterianus, Heterianus, Eteriano). — «Lexikon für Theologie und Kirche». Begründet von Michael Buchberger. Hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. 2te, völlig neu bearbeitete Aufl., Bd V. Freiburg, 1960 (col. 512–513). Ср. то же: «Lexikon für Theologie und Kirche». Begründet von Michael Buchberger. Hrsg. von Walter Kasper. 3te, völlig neu bearbeitete Aufl., Bd V. Freiburg – Basel – Rom – Wien, 1996 (col. 307).

Wallraft, 2001 — *Martin Wallraft.* Christus Verus Sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike. Münster, 2001 (= «Jahrbuch für Antike und Christentum», Erg.-Bd 32).

Walter, 1971 — *Julian Walter.* The Origins of the Iconostasis. — «Eastern Churches Review», vol. III, 1971, № 3 (p. 251–267).

Warner, I–II — *George F. Warner.* The Stowe Missal (Ms. D. II. 3 in the Library of the Royal Irish Academy, Dublin), vol. I–II. London, 1906–1915 (= «Henry Bradshaw Society», vol. XXXI–XXXII).

Weinreich, 1909 — *Otto Weinreich.* Antike Heilungswunder: Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. Gießen, 1909 (= «Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten», Bd VIII, Hft 1).

Wenger, 1955 — *Jean Chrysostome.* Huit catéchèses baptismales inédites. Introd., texte critique, trad. et notes de Antoine Wenger. Paris, 1955 (= «Sources chrétiennes», № 50).

Wernicke, 1894 — *Wernicke.* Aion (Αἰών). — «Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft». Neue Bearbeitung. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen hrsg. von Georg Wissowa. Bd I/1. Stuttgart, 1894 (col. 1042–1043).

Whitaker, 1965 — *E. C. Whitaker.* The History of the Baptismal Formula. — «The Journal of Ecclesiastical History», vol. XVI, 1965, № 1 (p. 1–12).

Wybrew, 1989 — *Hugh Wybrew.* The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. London, 1989. Ср.: Уайбру, 2000.

Yarnold, 1971 — *Edward Yarnold.* The Awe-Inspiring Rites of Initiation: Baptismal Homilies of the Fourth Century. Slough, [1971].

Zelenin, 1927 — *Dmitrij Zelenin.* Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin–Leipzig, 1927 (= «Grundriß der slavischen Philologie und Kulturgeschichte», Bd [3]).

Zeno Veronensis, 1971 — Zenonis Veronensis Tractatus. Edidit B. Löfstedt. Turnhout, 1971 (= «Corpus christianorum», Series Latina, XXII).

Принятые сокращения

БАН — Библиотека Академии наук (Санкт-Петербург)

ГБЛ — Российская государственная библиотека (бывшая Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина) (Москва)

ГИМ — Государственный исторический музей (Москва)

ГПБ — Российская национальная библиотека (бывшая Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина) (Санкт-Петербург)

ГРМ — Государственный русский музей (Санкт-Петербург).

ИРЛИ — Институт русской литературы Академии наук (Санкт-Петербург)

ЦГАДА — Российский (бывший Центральный) государственный архив древних актов

ЖС — «Живая старина» (Санкт-Петербург; Москва*)

Изд. ОЛДП — Издание Общества любителей древней письменности (Санкт-Петербург)

ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Российской академии наук (Санкт-Петербург)

ПДП — «Памятники древней письменности» (с 1898 г., вып. CXXVI — «Памятники древней письменности и искусства») (Санкт-Петербург). Приложения к Изданиям Общества любителей древней письменности (Санкт-Петербург)

ПС — «Православный собеседник» (Казань)

ТОДРЛ — «Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук (Пушкинского Дома)» (Ленинград / Санкт-Петербург)

ХЧ — «Христианское чтение» (Санкт-Петербург)

ЧОИДР — «Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете» (Москва)

DOP — «Dumbarton Oaks Papers» (Washington)

Or. Chr. An. — «Orientalia Christiana Analecta» (Roma)

---

* Журнал «Живая старина» выходил в Санкт-Петербурге (Петрограде) в 1890–1916 гг.; с 1994 г. журнал под тем же названием выходит в Москве.

Тематический указатель

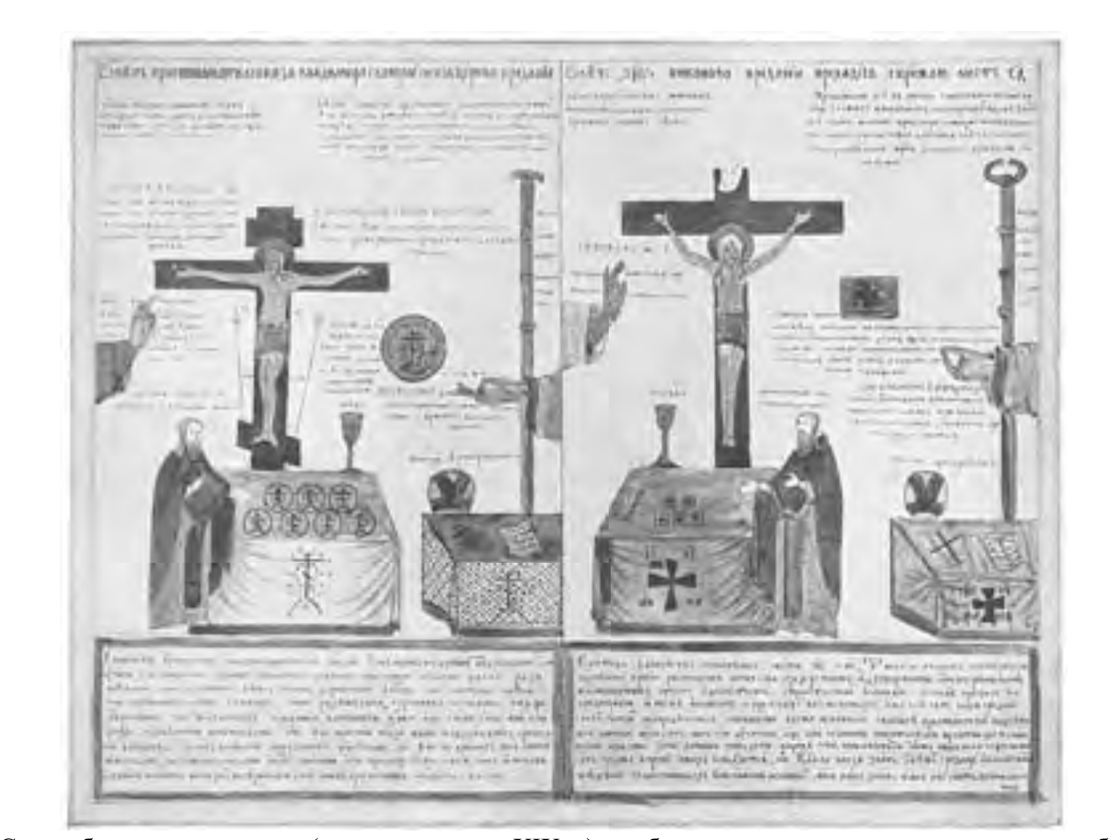
Указатель слов и выражений

Именной указатель: исторические лица

Именной указатель: цитируемые авторы

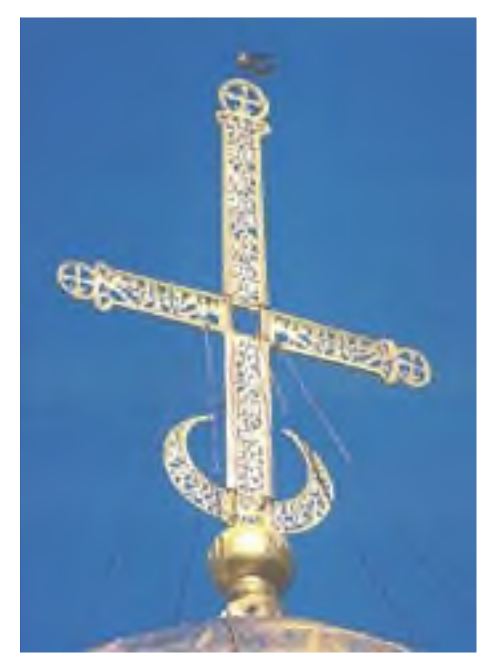


I. Старообрядческая картина (вторая половина XIX в.), изображающая разницу старого и нового обряда



II. Старообрядческая картина (вторая половина XIX в.), изображающая разницу старого и нового обряда

III. Купола
Верхоспасского собора
в Московском Кремле
(XVII в.)



IV. Крест
на Дмитриевском соборе
во Владимире
(1194—1197 гг.)



V. Федоровское евангелие, рукопись 1321—1327 гг. Изображение храма



VI. Хроника Георгия Амартола, рукопись XIV в. Изображение храма



VII—IX. Литовские кресты



X—XII. Литовские кресты



XIII. Остробрамская икона Божьей Матери (первая половина XVII в.)



XIV. Монета Константина с изображением императора и солнца как двойников



XV. Апсида базилики св. Аполлинария в Гавани под Равенной (VI в.)



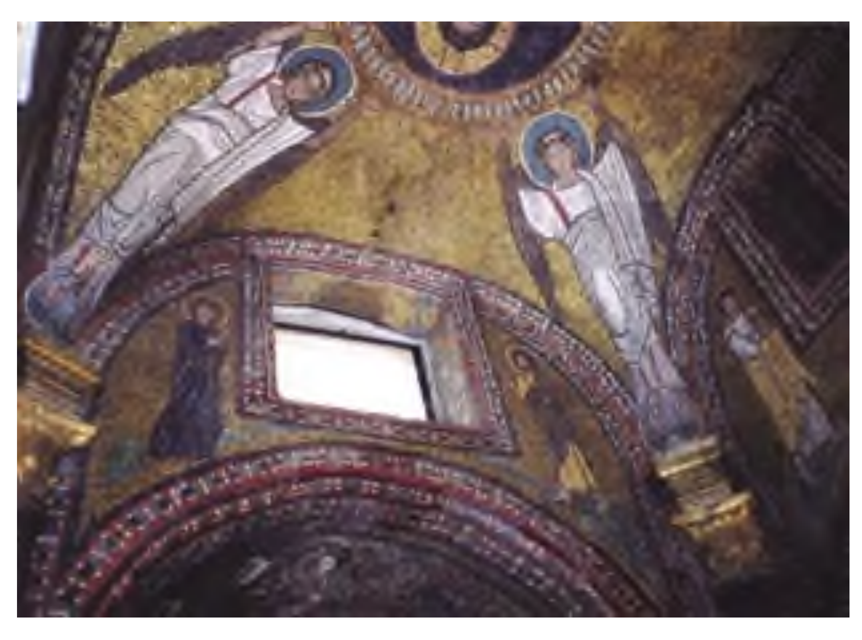
XVI. Кельтский крест из аббатства Келсо, Шотландия



XVII. Традиционный русский купольный крест с лучами, расходящимися от средокрестия



XVIII. Мозаика в некрополе под престолом св. Петра в Ватикане
(около 240 г.): Христос в виде солнца, возносящегося
на небо на квадриге



XIX. Деисусная композиция в римской церкви св. Праседы (начало IX в.): Христос в виде света



XX. Крест
с полумесяцем
на стене синайского
монастыря
св. Екатерины (VI в.)



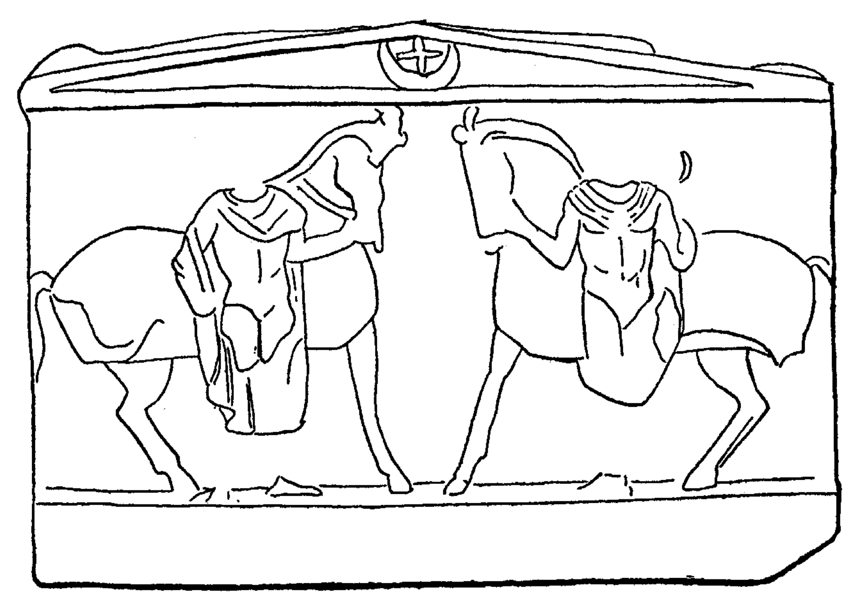
XXI. Крест с полумесяцем
на саркофаге епископа
Феодора (688 г.) из базилики
св. Аполлинария в Гавани
под Равенной



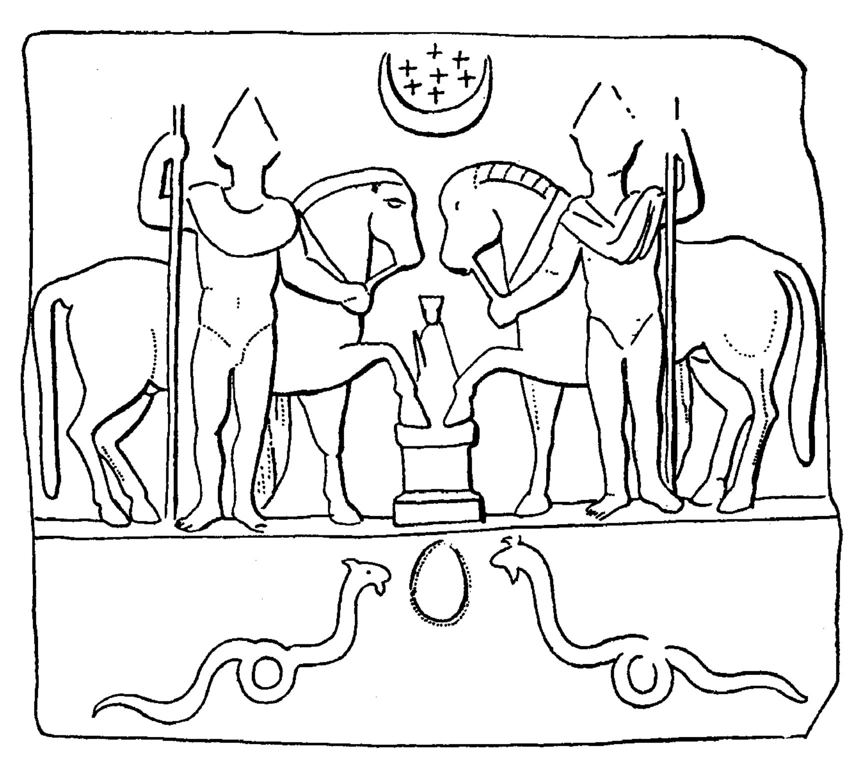
XXII. Крест с полумесяцем и звезда с полумесяцем на дверях аббатства св. Климента в Казаурии, Италия (ок. 1190 г.)

XXIII. Крест с полумесяцем на византийских монетах



XXIV. Изображение Диоскуров (эллинистическая эпоха)

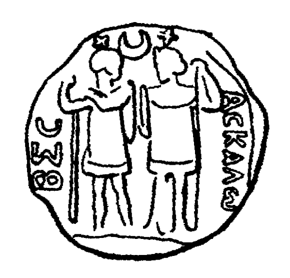


XXV. Изображение Диоскуров (эллинистическая эпоха)





XXVI. Крест с полумесяцем
на колпаках Диоскуров
(эллинистическая эпоха)



XXVII. Изображение Диоскуров
на монете Антонина Пия (II в.)

XXVIII.
Изображение
животного
с крестом
между рогами
на стеле
из кладбища
Античной
Остии (III в.)



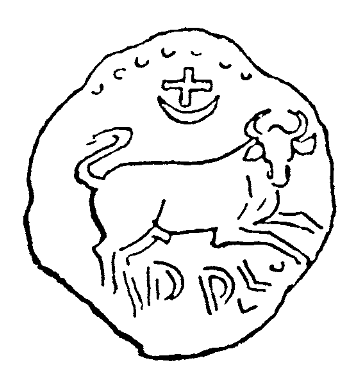
XXIX. Изображение быка с крестом между рогами (эпоха римской империи)



XXX. Изображение быка с крестом между рогами из Сионского храма в Болниси, Грузия (478—493 гг.)



XXXI. Епископский трон в церкви св. Илии в Сучаве, Румыния (1438 г.). Крест над рогами быка



XXXII. Крест с полумесяцем над фигурой быка на иберийской монете II в. до н. э.



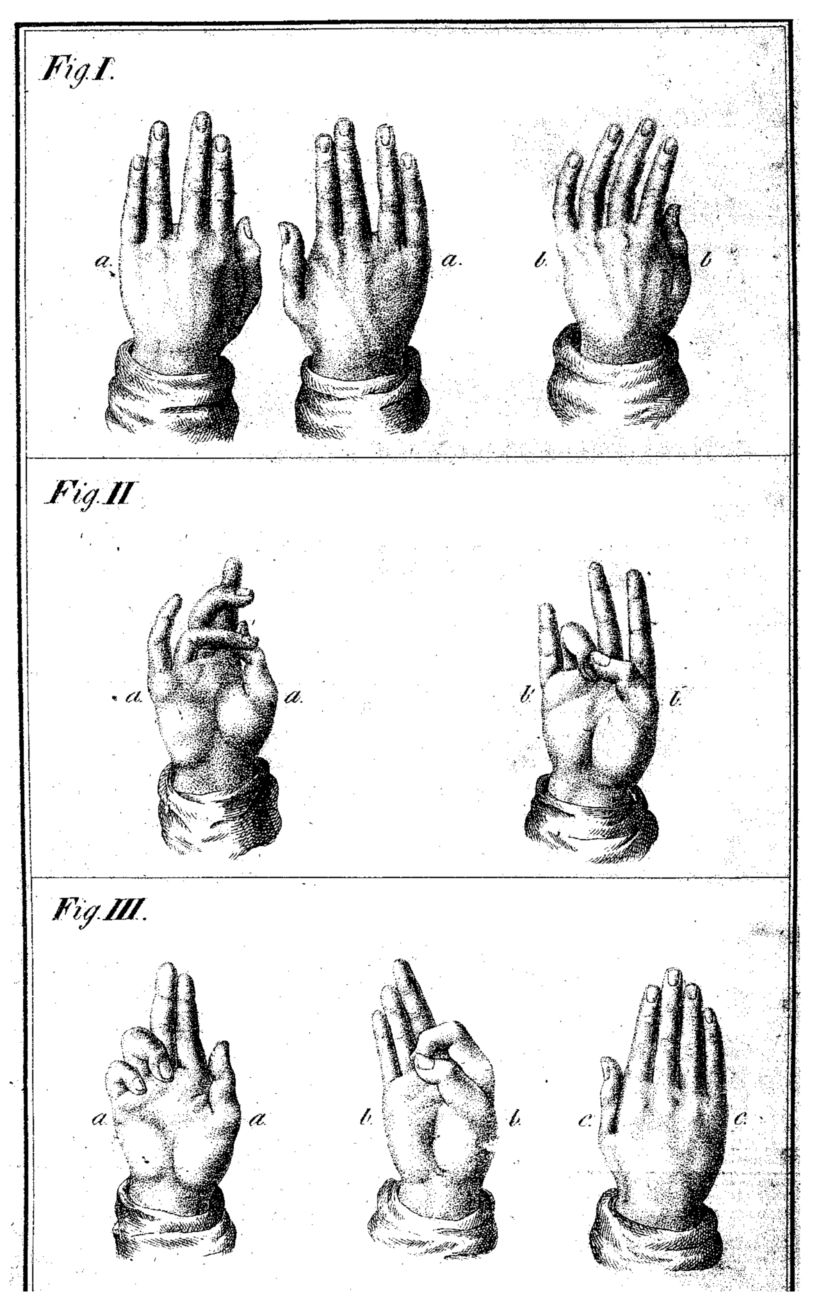
XXXIII. Колонна с крестом и полумесяцем на площади в г. Клагенфурте (Австрия)



XXXIV. Старообрядческая картина (конец XVIII — начало XIX в.): изображение двуперстного крестного знамения вместе с другими атрибутами старого обряда



XXXV. Старообрядческая картина (конец XVIII — начало XIX в.): изображение троеперстного крестного знамения вместе с другими атрибутами нового обряда. Благословляющая рука (слева) имитирует католическое благословение



XXXVI. Различные виды перстосложения при изображении крестного знамения в западной церкви (по Binterim'у)